

# ثقافة الهند

مجلة علمية ثقافية ، جامعة ، فصلية

المجلد ١٥٥ العدد ١

٢٠٠٤

مدير التحرير الأستاذ

د. رشوان البرهمن



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

نيو دلهي



إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزراء الشؤون الخارجية  
 الحكومة الهندية أُنشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات الثقافية و تقديم المتبادل  
 بين الهند و البلدان الأخرى، و ضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس، بين ما ينشر،  
 عدة مجلات، هي العربية "ثقافة الهند" و هي الإنكليزية "Indian Horizon" و  
 "Africa Quarterly" و هي الفرنسية "Rencontre Avec L'Inde" و هي الأسبانية  
 "Papeles de la India" و هي الهندية "Gaganachal" و كلها تصدر أربع مرات  
 في السنة.

و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و طبع الفصحى و بشؤون الطباعة و النشر توجه  
 إلى:

**The Programme Director (Pub.)**  
**Indian Council for Cultural Relations**  
 Azad Bhawan , Indraprastha Estate  
 New Delhi-110002 (India)

و حقوق جميع المقالات المنشورة في ثقافة الهند محفوظة فلا يجوز  
 نشرها بسنن أو إلكتروني، و إلا زاد غشي تعريضها المقالات غشي فراء شخصية  
 للمساهمين و الكتاب و لا يمكن سيطرة المجلس بالضرورة.

جدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس:

شحن النسخة	الاشتراك السنوي	شحن ثلاثه أعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولار	٤٠ دولار	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيه	٤٠ جنيه

نشرها و طباعتها المسود رانديش كومار المدير العام للمجلس الهندي للعلاقات  
 الثقافية - لاند بهوان، نيودلهي، الهند.

طبعت في مطبعة شوبرا، دلهي - ١١٠٠٩٦

# ثقافة الهند

المجلد ٥٥ ، العدد ١ ، ٢٠٠٤ م

---

## في هذا العدد

- |  |                   |
|--|-------------------|
| - كلمة الناشر                          | - زافكوش كومار    |
| - كلمة التحرير                         | - د. رضوان الرحمن |
| - عبر الكلام لـ د. نون مكة ومفسر الهند | ٨٧-١              |
| - د. جلال السيد الحفظوي                |                   |
| - الرئيس في الهند                      | ١٠٩-٨٨            |
| - رانجيكا بوري                         |                   |
| - ترجمة: د. هبيب الله خاتن             |                   |
| - دار الترجمة للامير لطور الكبير       | ١٣٦-١١٠           |
| - السيد لطيف عيسى رضوي                 |                   |
| - ترجمة: د. منهاج أحمد                 |                   |
| - دور المسلمين في تحرير الهند          | ١٤٩-٣٣٧           |
| - د. مظفر عظم                          |                   |
| - الفريجة الهندوسية                    | ١٥٩-١٥٠           |
| - محمد قطب الدين                       |                   |

- راجا رام موهن روي

١٦٨-١٦٩

- د. محمد محمد أحمد عبد الرحمن

- قديانة المسيحية

١٧٧-١٧٨

- قصص أحمد

- الهند على طريق المعجز من جديد

١٧٨-١٨٤

- محمد سليم

- مساهمة الأطباء الهنود في الأنثروبولوجيا الأثرية

١٨٥-١٩٨

- الحكيم وسيم أحمد الأعظمي

ترجمة: لورنت زيب الأعظمي

## كلمة الناشر

إن هذا العدد لـ "ثقافة الهند" يحتوي على نطاق واسع من الأفكار على الثقافة والتقليد وأعراف عديد من الأديان ومساهماتها في المجتمع الهندي .

كانت رسالة كلمة المفكرين الكبار والأديان الأمن والوفاق و تمحيص و قضاهم وإن هذه للطباع المميزة تبدو من الاحتفالات والتقاليد التي قد أخذوها مختلف الأديان وطورتها خلال القرون و الإصلاح الاجتماعي حاجة تقوم لتكمين الطيفات المعرومة في المجتمع .

وهذا مما يشير لضرورة أن هذا العدد يحتوي على مقالة في مساهمة الكتاب الهنود في الأدب العالمي ولحق أن النظام للبدل للخطب بهم لا في الهند بل في خارجها كذلك .

ولنا متأكد من أن هذا العدد يزيد للقراء رغبة في ثقافة الهند .  
لذا ننتظر بأرامهم القيمة .

رائد كوشل

المدير العام

المجلس الهندي للعلاقات الثقافية



## كلمة التحرير

هذا هو العدد الأول للمجلة الذي يُصدر في العام الجارى وستُنشر أعدادها الأخرى في وقت لاحق وتلك اعداد شهرة سنة لم يكن بإمكاننا إصدار أعداد المجلة فيها على مواعيدها حسب الطلبات عدد كبير من القراء نشر في طيات هذا العدد مقالات على موضوعات لم تتم تغطيتها في الماضي فيحوي هذا العدد تسع مقالات تتراوح من العلوم العربية و الإسلامية الى الموضوعات الاجتماعية التي ستعطينا باعجابكم.

تتناول المقالة لمحمد قطب الدين موضوع التقاليد الزنوجية في زواج بين هيندوس ويتطرق فيها الى الجانب الحضري لهذا هذه التقاليد الزنوجية في الهندوسية هيندا و حديثا التي تختلف تماما عن مراسم الزواج التي تتبعها الثقافات العالمية الأخرى ويشير في هذا السياق الى جوانب مراسم دينية و العرقية وليس من الغريب ان هذه التقاليد تختلف من مكان الى مكان لآخر لأسباب عرقية ومناخية. هذه المقالة تنقي الضوء على تقاليد زواج بالخصوص هيندوس هيند الشمالية المقومين في بيهار و تينغال و لوترا براندش



## قصة التحرير

وخلص ر هاريلنا و غيرها من الولايات. و في هذا قلب لا بد من الإشارة الى ان المسلمين في بعض المناطق أيضا يتكلمون بالهندوس في بعض هذه التقاليد الزيجية.

ويجيز الدكتور جلال سعيد الحفناوي شخصية مولانا أبو الكلام آزاد متعددة الجهات في مقالته تحت موضوع "مولانا أبو الكلام آزاد ابن حكة ومفسر للهند"، ويستفي هذه المقالة لمعرفة حياته وأعماله وعقيدته للقراء الجدد ولقد تناول الكاتب من خلال هذه المحاولة التأكيد على مهارته في علم التاريخ. ويتكون مقدمة للقراء بهذا تحوي بعض الانتقادات ضد أفكاره وأعماله التي نُشرت في المجلات والجرائد العربية. وينفي الدكتور معتقد علم ضوره على دور مسلمي الهند في كفاح الاستقلال الهندي الذي يمتد أكثر من قرن واحد وأنه يذكر أسماء عديدة من الشخصيات الإسلامية البارزة الذين قتلوا ضد البريطانيا كهنود لا كمسلمين. وكذلك ساهمت دوريات المسلمين في إثارة الوعي وقيضة فيما بين الجماهير المسلمين وحظتهم للقتال ضد الاستعمار.

الدكتور أحمد محمد أحمد عبد الرحمن من خلال مقالته "راجا رام موهن روى" يتحدث عن حياة هذه المصلح الهندي تكبير ويجيز فلسفته "است" قتي بينها في حياته لانقاذ الإصلاح الاجتماعي في الهند .

يناقش الدكتور أكبر رضوي حركة الترجمة في عصر الأمير بطور أكبر وينكر الكاتب أن الأمير بطور أنشأ معهداً للترجمة حيث تم نقل وثائق منسكريفية إلى فارسية والعكس تحتوي مختلف مجالات التحق من الفلسفة و الطب و الفلك والهندسة والادب التي علم النجوم. ويدل هذا الفصل البناء للأمير بطور أكبر على رغبته في نشر العلم والمعرفة وفي هذا السياق نلفت أنظاركم إلى مقال الدكتور وسيم أحمد الأعظمي الذي يناقش دور الكتاب الهنود في تطوير الادب العربي في الاربعة . هذه المقالة تأتي في إطار البحث العلمي التي يقطن له الكتاب و الباحثون بالشكاف .

لهند تعرف بمعهد الحضارات والثقافات و الأديان المختلفة بل المضادة في بعض الأحيان، ويعيشها الهنود والمسلمون و قنصلري و قنصليون و محوون هم من متبني الأديان والمذاهب ذات النطاق الضيق فالديانة السيخية هي من مثل هذه الأديان مسئلة النطاق في سياق الهند فحسب . ومقالة فاضل أحمد تناولها بالاهتمام وينكر تطورها وفلسفتها التي يعتمد عليها السيخية ، ويسجل اسماء قلائدها التسعة الذين ساءوا في إقراءها ونشرها ومبشرين أن عناصر إسلامية أيضا موجودة فيها .

المقالة للمسيحة راجيكا بالوبوري على تركيز في الهند محاولة بسيطة لتقديم مختلف أنواع الفهم الكلاسيكي الهندي التي

كلمة التحرير

لا تزال رغبة في الرجاء قلبية. ومن خلال هذه المقالة نوضح  
لكاتبه تحقيقاته الرئيسية الكلاسيكية وتبرز جوانبه الدينية والثقافية .

ونأمل في أن المقالات الأخرى المنشورة في هذا العدد أيضا  
تسببكم إيجابيا ويرجى منكم إرسال ملاحظاتكم البناءة .

وشكرا

د. رضوان الرحمن\*



---

\* استاذ مساعد، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لالا نهرو،  
نيودلهي

# أبو الكلام آزاد بين مكة ومفسر الهند

— د. جلال السعيد الحفناوي \*

## مقدمة

كانت مكة المكرمة — ولا تزال — محطة أنظار المسلمين، وقبلتهم جميعاً في الماضي والحاضر والمستقبل، والملاذ الآمن الذي يلجأون به عندما تضيق بهم القبل، وقت الشدائد والمحن، ويتقطع بهم الأسباب، ومكة المكرمة هي محطة أنظار علماء الهند ومفتيها أيضاً، لأنهم يشعروا بالرحمة التي فيها، ويشعروا من فيها من عظمها للوطن، حيث كان الحرم المكي جامعة إسلامية مفتوحة لعلماء العالم الإسلامي بشكل عام، ولعلماء شبه القارة الهندية بشكل خاص، وملاذاً آمناً لهم

---

\* استاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية بالمعاهد، الجامعة المصرية

أبو غلام غلام ابن مكة ويصر الهند

قهاجروا إليها وعاشوا في كنفها مجاورين، وهذا ما يؤكد على عالمية مكة المكرمة وأنها عاصمة الثقافة الإسلامية قديماً وحديثاً.

لقد استمدت الحركات التحررية والهنسية العلمية والبحث الإسلامي في الهند فعون من العلماء الهنود الذين كانوا يعيشون في مكة وكسان لهم هذان، هدف ديني يستلزم تعلم العلوم الشرعية وهدف تحرري وهو استنهاض قلوبهم تطرد المستعمر الإنجليزي.

ويمكن القول إن كثيراً من حركات الإصلاح الديني التي قامت في شبه القارة الهندية كانت متأثرة بما يدور في مكة المكرمة التي ضمت بين كنفها جماعة كبيرة من العلماء الذين كانوا يتقنون العلوم الشرعية والفقهية في الحرم المكي لنيل الإجازة في العلوم الدينية من علماء مكة التي هي منتهى أمل جميع علماء الهند الذين سعوا إليها سعياً حثيثاً للحصول عليها كي تصبح لهم مكانة مرموقة وبارزة بين أقرانهم من العلماء في الهند بحث حوزتهم إليها، ولم يكن يعترف في الهند بعالم في الحديث النبوي أو تفسير القرآن الكريم ما لم يكن قد قرأ على أحد علماء مكة وأخذ منهم الإجازة بذلك.

و من هؤلاء العلماء على سبيل المثال: مولانا خير الدين وولده أبو الغلام آزاد، والنهر والي نون مكة وحبيب كساب "الإسلام بأعلام بلد الله الحرام" وعبد الحق قسودت الدهلوي، وشاه

تسلسلية الهند، المجلد ٥٥٥، العدد ١

ولي الله القذافي وأسرتة شاة رفيع الدين وشاة عبد القادر مفسر القرآن، وشاة عبد العزيز صاحب الفتوى الشهيرة ضد الإنجليز بأن الهند دار حرب، ورحمت الله قهندي مؤسس المدرسة الصوفية بمكة ومحمود رحمت الله المكي، ومحمد طيب الترابوري المكي، ومحمود الحسن شيخ الهند وأسير مالطة، وبنده الله المهاجر المكي وغيرهم من العلماء الذين كانت مكة تخرج بهم والذين ارتبطت أسمائهم بالمشاركة في حركة تحرير الهند وإثراء للحياة العلمية بها.

وكان أبو الكلام آزاد (١٢٠٥ هـ - ١٨٨٨ م) (١٢٧٥ هـ -

١٩٥٨ م) ابن مكة ومفسر الهند من أبرز علماء الهند الذين صار لهم شأن عظيم بعد عودته إليها، حيث قضى ملفوفته الأولى بين أرجاء مكة وتعلم في الحرم المكي، وتركته هذه التربية أثرها فيه وأسهمت في تكوينه الفكري والعلمي وقد انعكس ذلك على حياته العلمية بعد ذلك حتى أطلق عليه صاحب الإمامتين: الإمامة في الدين، والإمامة في السياسة.

لقد كان مولانا أبو الكلام آزاد ابن مكة شخصية ثرية متعددة

الاهتمامات، فهو سياسي محض ومجاهد في سبيل تحرير الهند، وعالم دين، ومفكر، وفيلسوف، وعالم في علوم الحديث، ومفسر للقرآن، ومؤرخ في تاريخ العرب والعجم، وهو خطيب مفوه وكاتب بارع، وخبير تعليمي، وأديب، وصاحب أسلوب مميز في العربية

أبو الكلام آزاد ابن مكة ومفسر الهند

والأردنية، وصحفي له مدرسة صحفية متميزة، وثوري ورنيم  
لكبر حزب مهتسي وهو حزب "المؤتمر" الهندي والذي ظل يحكم  
الهند قرابة خمسين عاماً، وساهم في استقلال الهند عام ١٩٤٧ م  
وظل وزيراً للثقافة حتى وفاته عام ١٩٥٨ م.

و سوف نتناول في بحثي عن أبي الكلام آزاد ابن مكة  
ومفسر الهند محاور ثلاثة هي:

المحور الأول: قبينة الطمينة للمكة زمن مولد أبي الكلام  
أزاد، وبينية مكة الاجتماعية من الأشراف والسياسيين والمجاهدين  
من مشارق العالم الإسلامي ومغربه، والحياة الثقافية والدينية في  
مكة وقتي أهلها لتكون عاصمة الثقافة الإسلامية، ثم نشأة أبي  
الكلام آزاد في مكة وتربيته للمكة وتأثير أمة العربية فيه.

المحور الثاني: أثر تربية مكة في أبي الكلام آزاد، وتناولت  
فيه أثر التربية المكية فيه، والعكس ذلك على مواقفه، وأثر هذه  
التربية في تكوينه الفكري واللغوي حيث كانت اللغة العربية لغته  
الأم وتأثيرها في كتاباته وأسلوبه العربي والأردني، ونساج من  
كتاباته ويضاح تأثير اللغة العربية من خلال افتتاحيته العربية  
نصفه الأردنية كالفيل والبلد، وصحفه العربية كالجسعة وثقافته  
الهندية، وأثر اللغة العربية على لغته الأردنية في كتابه "عيلر خاطر"  
وإستخدامه لأليات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار والحكم

والأمثال العربية. كما أن الحياة في مكة قد أهلكته ليكون قائدًا سياسيًا وفكرت اهتمامه بقضايا العالم الإسلامي وعلى رأسها مسألة الخلافة الإسلامية التي كانت تشغل بال المسلمين آنذاك.

المحور الثالث: أبو الكلام آزاد مفسر الهند وتفسيره "ترجمان القرآن"، ويحور محور البحث فيه حول أبي الكلام آزاد مفسر الهند وتفسيره "ترجمان القرآن"، وظروف كتابة هذا التفسير وبخلاف التفسير العامة ومنهجية في التفسير ومصادره، وتفسيره لأهم الكتاب واستخدمه لأبحاث قرآنية والأبحاث النبوية، والحقائق التاريخية في التفسير، واهتمامه بالنسبة قرآنية.

المحور الأول: الحياة الاجتماعية والهيمنة العظمى في مكة زمن مولد أبي الكلام آزاد

### (١) الحياة الاجتماعية في مكة

مكة المكرمة هي بلدة قديمة عرفت قبل مجيء إبراهيم عليه السلام إليها ليرفع قواعد البيت الحقيقي، وعندما وصلها كانت قرية صغيرة تقع في وادٍ غير ذي زرع تحيط بها الجبال من كل جانب. وتنبؤ جميع البروفايت على أن جرهم كانت بمكة المكرمة في عهد إسماعيل عليه السلام (١).

وفي أواخر القرن الثالث الميلادي أو أوائل القرن الرابع الميلادي استولى على مكة جماعة من سكانها، حاربوا هذه



هو الكلام رقم من مكة ومصر قهوه

وطردوا جرهم منها بيد أن جو مكة المكرمة لم يلائم هؤلاء  
فغادرتها غالبيتهم، وبقي فيها قسم منهم وهم الذين عرفوا باسم  
خزاعة. وفي منتصف القرن الخامس الميلادي انتقلت الزعامة  
لقصي بن كلاب أحد أصفاء إسماعيل عليه السلام وقصي هو الجد  
لرابع النبي محمد صلى الله عليه وسلم (٢).

ولمكة المكرمة أسماء كثيرة منها بيت الله الحرام، ومكة،  
والمعقرى، والبلد الأمين. قال أبو بكر الأثيري : سميت مكة لأنها  
تملك تجارين أي تذهب ثغوثهم، ويقال إنما سميت مكة لازدحام  
الأناس بها من قولهم : قد امتلأ الفصيل ضرع أمه إذا مضى مصاً  
شديداً، وسميت مكة لازدحام الناس بها، ويقال: مكة تسم المدينة  
وبكة اسم البيت (٣).

و مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر  
كانت بنية مكة الاجتماعية تتكون من الأشراف الذين كانوا يحكمون  
المدينة، ثم الأعيان والتجار إلى جانب جماعة كبيرة من المسجونين  
وحدثوا إلى مكة وجعلوها ملاذاً لأناس لهم قلائد من مختلف أنحاء  
العالم الإسلامي ومن بينهم عدد كبير من المهاجرين الذين وفدوا  
من شبه القارة الهندية، وجنوة، وبنغازي وأفغانستان، وبلدان  
ومصر، والمغرب، وإفريقيا، وذلك لأسباب سياسية ودينية  
وتعليمية، وقد وفد علماء الهند إلى مكة ليلقوا ببيت الله الحرام،  
وحدثوا القعدة لإخراج المستعمر الإنجليزي من بلادهم، وكذلك ليلقوا

العلوم الشرعية ويحصلوا على الإجازة من علماء الحرم لكي  
يواصلوا عملهم في الهند، ومنهم من نشأ في كوثوب والمدورس،  
وكانت الحياة الاجتماعية في مكة تشهد في ذلك الوقت حركة ثقافية  
وعلمية عظيمة.

وبعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي كثرت هجرة  
المسلمين إلى مكة المكرمة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ولعل  
الاضطرابات السياسية والحروب الطاحنة في مختلف أرجاء البلاد  
الإسلامية جعلت كثيرين منهم مفضلين للعيش فيها، ليدفعوا عن تلك  
المشكلات. ولا يمكن تجاهل الحافز الدنيوي، فالأفئدة المؤمنة تهوي  
إلى العيش في القدس بقمة على ظهر الأرض، وأخذت كل جالية  
تتجمع في ناحية معينة من نواحي مكة المكرمة، ولهذا نجد هناك  
أسماء تتسبب لتلك الجاليات مثل زقاق المغاربة وزقاق البخارية،  
وحسني الصلوي (٤). ولعل أبرز ما كان يميز للشرائح الاجتماعية في  
مكة في ذلك العهد هم المجاورون وقهاجرون.

وقد أثرت هذه الهجرات على البنية السكانية للمجتمع المكي  
الذي تميز بالعالمية، وكانت الجالية الهندية من أجمع الجاليات التي  
تواصت مع المجتمع المكي وانصدمت معه، وكان خير فلاحين والد  
قري تلكم لزيد من القوم هاجروا إلى مكة عندما صارث الهجرة  
اختياراً لكثير من القبوت العلمية في العالم الإسلامي، وأقام في مكة  
خود المتصلة بهيب السلام.

لقد كان ذلك في سنة ١٨٩٠م

كانت تلك الأحداث التي علمنا بها خير الدين وقد أبي الكلام  
لذلك، وقد يزع فيها نجم كل معبود وفي سنة ثمان مئة، ومن أركانها  
الفرقة وتكلفت عليها قوى الشر من الأشرار العاصيين، ومن  
العثمانيين وأتباعهم، ولكن الإسلام عبد الرحمن ولقد الملك عبد  
العزيز قد دلل له حكم قريظة سنة ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠م (٥) أي  
لثاء وجود أبي الكلام لذلك في مكة المكرمة.

### (ب) الهيئة العلمية لمكة

بدأت الهجرة إلى مكة تفتح أبوابها وبدأت الفتن الإسلامية تجد  
طريقها موسورة إلى مكة أكثر من ذي قبل، فكثر المجتهدون  
وتوجهت أصنافهم، فكان منهم المستقطعون للعبادة والزماد ومنهم  
العلماء الذين أتوا من حجازهم إلى بيت الله الحرام وينشروا علومهم في  
أرجائه وقد ساعد الأخيرين على نشاط التعليم في أوائل العهد  
العثماني واستطاعوا بالاشتراك مع العلماء من أهالي مكة للعلماء أن  
يضيفوا إلى قائمة البركات التي تخصصت للعلم، وبقي التعليم في مكة  
في هذا العهد على وتيرة التي ورثها من القرون السابقة يتخصص  
في طلب العلم في حلقات المدارس التي ينظمها العلماء في المسجد  
الحرام أو في المدارس التي يفتتحها المجتهدون لإيواء الطلبة أو  
تدريسهم، وفي بعض دور العلماء الذين كانوا يمدحون طلبتهم  
دروساً خاصة (٦).



المعرفية محصورة في الحروف الهجائية، ولعل ذلك يرجع إلى جمود أساليب التفكير (٨).

وكان للكاتب أصيلاً خاصية، وربما بلغ لطفه جزءاً من القرنين أو أكثر فربما له أصله اجتماعياً يحتمل فيه لو لاد الكاتب ليؤثر عواشوا في مكة مثل جون بن شاذليهم، ويحتمل النتائج في طابعهم مستطوياً جوداً زينة جودية بالحروف والقصب حتى إذا انتهى هذا القرن من العصر فالتحق في بيوتهم ويسمون هذا الحفل "لصرفة" كما يسمون غيره "كلاية" لأنه انقلاب من مرحلة إلى أخرى (٩).

## ٢ - المصادر

ظلت علاقة الهند بمكة المكرمة وطيدة في الماضي والحاضر وما هموا في إثراء البيئة القومية في مكة، وتظهر بعض الحكام المسلمين الهند عناية بالتعليم في مكة، وأسعوا عدداً من المدرسين منها المدرسة الفقهية أو البنغالية ومؤسساتها لملك منصور غياث الدين بن المظفر أستاذ شاعر، صاحب البنغال وتم البناء في جمادى الأولى عام ٨١٤ هـ، وكانت أولها بالضيعة المعروفة بالركابي جود قريب من مكة الشرقية (١٠).

وكان حكام الدولة الكجراتية غيورين على نشر الإسلام وتظاهروا اهتماماً بمكة المكرمة ولتأسيس سلطنتها وهو أحمد شاه

(٨٦٤ - ٨٤٥ هـ) مدرسة في مكة عرفت باسم المدرسة الكتبية نسبة إلى حاضرة إحدى ولايات كجرات، ومن درس بها المؤرخ الشهير فخر الدين بن راس، وكانت تدرس الفقه الحنفي، وتقع بالجهة الجنوبية من المسجد الحرام (١١).

وقد تبارى الأسراء والأثرياء في نفوذ في تحويل هذه المدارس وتخصيص أوقاف لها للإتفاق عليها، وقد ظلت مفتوحة لجميع أبناء مكة وساحلت في إثناء الحياة العلمية والثقافية بها (١٢).

وظهر اهتمام المجتمع المكي بالعلم والتعليم منذ عهد غير أن ذلك ظهر جليا في أواخر القرن الثالث عشر الهجري حيث نشطت حركة إنشاء المدارس الأهلية في مكة المكرمة فكان منها: المدرسة الصولتية ١٢٩٢ هـ، والمدرسة الفخرية ١٢٩٦ هـ، ومدرسة دار الفخرين ١٣٠٤ هـ، ومدرسة محمد حسين خياط الخيرية ١٣٢٦ هـ، ومدرسة عبد الكريم الطرابلسي ١٣٢٧ هـ، ومدرسة الفلاح ١٣٣٠ هـ.

#### أ - المدرسة الصولتية:

وفي هذه الأثناء هاجر إلى مكة المكرمة علامة من أعلام الهند المجاهدين ضد الاستعمار الإنجليزي هو الشيخ رحمت الله عثمان بعد أن شارك في الثورة الهندية سنة ١٨٥٧م ضد الإنجليز ولما فشل في الثورة رحل إلى إنجلترا مكافأة لمن يذلهم على الشيخ

هو الكلام في هذه السنة ومصر الهند

رحمت الله وساندروا أئمتنا وحفظوا بوع كثره فانضطر إلى الهجرة من الهند متخفياً حتى وصل إلى مكة سنة ١٢٧٨هـ / ١٨٦٢ م. وفي مكة حصل على إجازة للتدريس في المسجد الحرام ومسجد اسمه في المسجل قديمي لعلماء الحرم، وفي ١٢٨٥هـ أسس أول مدرسة في مكة وسميت في سنة ١٢٩٢هـ باسم المدرسة الصولتية نسبة إلى الأسرة الصولتية العلماء وهي لميرة هندية مسلمة شرعت ببنائها، وبقي الشيخ رحمت الله متبراً ومدرساً فيها إلى وفاته في ٢٢ رمضان سنة ١٣٠٨هـ الموافق ١٨٩١ م وذلك بمقبرة مكة (١٣).

و من أشهر كتبه "إظهار الحق" في الدفاع عن الدين الإسلامي ولفه بالعربية سنة ١٢٨٠هـ / ١٨٦٤ م.

و قامت هذه المدرسة بدور بارز في تعليم الدين والعربية والقرآن، وتقع في حارة قباب بالمختدريسة وقد قبل الطلبة على المدرسة الصولتية قبل الطلبة في محافل العلم، كما قبل بعضهم على تدريس الشيخ رحمت الله التي خصصها في المسجد فأنشئت جهوده في حلقة بالمسجد وفي بيته وحارة قباب بإنشاء خدم قبله من ناحيتها العلمية خدمة لا تزال آثارها ماثلة إلى اليوم في أشخاص كثير من لجنة العلماء وأصحاب المنصب الديني والقضائي ومن أشهر من أحببتهم جهود الرجل من العلماء من آل مراد والمفتي والعجمي والخمري والمليبي والذهني والدخوي والعلاني وباصيل والزواوي والكتبي وكمال والقاري والمشاويح حسن مشاط وعيسى

شبهتة فوييد، المهاد ٠٠٠ هـ

رواحن ويحيى لسان وغيرهم من علماء مكة ولا تزال المدرسة باقية  
إلى اليوم (١٤).

### ب - مدرسة الفخرية:

ونشط الشيخ محمد الحق قاري أحد الأساتذة في المدرسة  
المصواتية لتقليد أساتذته فأسس في صام ١٢٩٦ هـ. المدرسة الفخرية  
بجوار سوق غير أنهم ودعا لشرياء قهنت لمصباحيته فأجريت طلباته  
وشرعت مدرسته تؤدي دورها جيداً في خدمة البلاد.

### ج - مدرسة محمد حسين خياط الفخرية:

نشط الحسين في هذا العهد لخدمة العلم فأسس أول مدرسة  
حكومية عربية، فقد بنى أمام باب السلام مدرسة سماها الفخرية  
سنة ١٢٢٦ هـ، وحظب إلى الشيخ محمد خياط أن ينتقل بتلاميذه مكثبه  
إليها، ثم أضاف إليها مدرستين لوتبين إحداهما في المعلاة والثانية  
في حارة القليب، ثم أنشأ مدرسة لرقى من ابتدائية في قلعة صوقمان  
لهندني أسماها (قرقية) ١٢٣٥ هـ، وأخرى تحته ابتدائية في نفس  
المسار أسماها (العالية) ١٢٣٥ هـ وأسس وكالة للمعارف جعل  
رئيسها لأحد العلماء في مكة وكان أول من تولاها الشيخ علي  
مالك.

و أسس الشيخ عبد الكريم قطر فأسس في سنة ١٢٢٧ هـ  
مدرسة بقاعة قشغاه وهي أول مدرسة عربية عرفت بتفكيرين



هو نظام (١٥) بن بنته وماسر الهاد

التلاميذ في مكة جلوساً على مقاعد الدراسة أمام السجرة - وعندها  
فلز التمتوريون في انقلابهم الثاني عام ١٢٢٧ هـ شرعوا بترسيخ  
مدارس في الحجاز ففتشوا في مكة مدرسة أمام باب الصفا سموها  
مدرسة (برهان الاتحاد) ثم بنوا لها أمام قصر القلعة في أحياء بناية  
نقلوها إليها.

#### ٤ - مدارس الفلاح:

وفي عام ١٢٢٠ هـ فكر المحسن الكبير الحاج محمد علي  
زينل في العناية بشؤون التعليم فلبس في كل من مكة وجدة مدرسة  
كان ينفق عليهما من ماله الخاص كما أنشأ مئذنتهما في يومئذ بلعند  
وقد تأسست بذور مدرسة في مكة من كتاب الشيخ عبد الله حمدره  
السفاري الذي قيل أن ينضم وملايه إلى مشروع، وتأسست في  
حارة الباب ثم تفتحت إلى القبلية أمام باب علي قبل توسعة  
المسجد، وقد خللت فيها إلى أن أسست لها بناية في الشريعة وهي  
بنائية فيها إلى اليوم، وقد فوضت إدارتها في يوم التأسيس إلى السيد  
محمد حامد، ثم أعقبه السيد طاهر الدباغ مدير المعارف فيما بعد.  
وقد أسست مدرسة الفلاح بمكة بأول في نصيب في خدمة العلم  
وأنجبت إلى اليوم عدداً عظيماً من طلبتها الذين شغلوا كثيراً من  
مناصب الحكومة، كما أنجبت علماء أسهموا بحلقاتهم في شؤون  
التدريس بالمسجد الحرام (١٥).

و هي لو اخذ العهد العلماني طرأ تغير على منح الاجازات التعليمية فأصبح على كل من يرغب في التدريس في المسجد الحرام ان يقدم طلباً لخاصي القضاء، وفي لوائح العلم الهجري، يعتقد الخاصي القضاة مجلساً علمياً برئاسة، ويحضره كل من مفتي المشافهة، ومفتي المالكية، مفتي الحنابلة، وكان يمتحن الطالب في اليوم الواحد في ترمين، لو درسين فإذا نجح أعطيت له شهادة التدريس بالمسجد الحرام، ثم يرفع اسمه للحاكم ليعطيه من الحظوة التي كانت ترد لأهل الحرمين الشريفين، ولم تكن الدولة تنفع رواقب إلا لكتاب المدرسين كالسيد بكري شطأ، والشيخ صر باجنيد، والشيخ يحيى كما حين زمن الدولة العثمانية مراقباً للمسجد الحرام يشرف على سير التدريس، ويمنع من التدريس كل من لا يحصل ترخيصاً بذلك (١٦).

و من الملاحظ ان عدداً كبيراً من المدارس التي ظهرت في مكة المكرمة أنشأها مسلمون من خارج مكة المكرمة، ولعل هذا له اسباب عدة، ومنها ان المسلمين رغم انتمائهم لدول متعددة ظنوا يشعرون بقتلهم إلى كيان واحد، فلا يحتاج المعلم الهندي - على سبيل المثال - إلى اجراء معاملات، أو حمل جواز سفر إلى مكة المكرمة، وهذا هو العمل الذي سهل على العلماء المسلمين الرحلة في طلب العلم.

### ٣ - بيوت العلم

و في ذلك العهد كانت هناك ظاهرة تستحق الدراسة لما لها من تأثير الأثر على الحياة العلمية في المجتمع المكي آنذاك ألا وهي ظاهرة بيوت العلم، فقد ظلت بيوت العلم المشهورة على حلقها في هذا العهد تبث علومها الدينية في حلقات بالمسجد أو في بيوتها الخاصة في جانب المدارس، وظل أبناءها وتلاميذها يتوزعون ذلك وقد أخصيت حلقات لتدريس في المسجد الحرام في بعض الأوقات نحو مئة وعشرين حلقة تتناوب التدريس في الأسفل والبكور وبين أطراف الليل والنهار في نشاط وزحام.

و من أشهر بيوت العلم في هذا العهد على سبيل المثال آل عبد الشكور وقد قدم جدهم عبد الشكور من الهند ومنهم المشايخ: زين العابدين بن علي، وعبد الله بن عبد الشكور، وعبد الملك بن عبد الشكور، ومحمد بن عبد الله بن محمد وكان من علماء مكة وشعرتها.

و عرف من بيت سبيل عدة علماء أشهرهم الشيخ طاهر سبيل المتوفي في سنة ١٢١٨ هـ وكان محقق وفقيه ونسخته من صحيح البخاري كانت مرجعاً في بابها، وكان شخصه مرجعاً مهماً للفقهاء.

و بيت مردك وكثروا أغلبهم بمقام الحنفي وخطباء المسجد،  
وأشهر من عرف منهم هم الشيخ عبد الله بن صالح مردك ثم ابنه  
الشيخ أحمد أبو الخير مردك وكان من أعيان علماء عصره والشيخ  
محمد علي مردك المتوفي سنة ١٢٩٢ هـ وجدهم الأعلى كان من  
مهاجري الأفغان وكانت شهرتهم (أمر دك) وعرف منهم الشيخ  
عبد الله أبو الخير مؤلف كتاب "نشر النور والزهرة" وهو عرض  
مفصل لترجم علماء مكة.

و بيت الدهان، وقد قدم جدهم الأعلى من الهند وكان يتعاطى  
دهن المسكوف فعرف بهاء ومن أشهر علماء هذا البيت: الشيخ أحمد  
بن سعيد المتوفي عام ١٢٩٢ هـ وابنه سعيد دهان القاضي بمكة  
والشيخ عبد الرحمن وكان مدرساً في مدرسة الصولفية وقد توفي  
في عام ١٣٢١ هـ ولا يزال أعقابهم إلى اليوم معروفين ببيت الدهان  
في شعب عامر والنقا والحديد.

و عرف بيت السيد كوجك بالعلامة السيد عبد الله البخاري،  
وكان قد جاور بمكة في أواخر القرن الثالث عشر واستغل  
بالتدريس، وقد توفي عام ١٢٩٧ هـ وخلفه تلميذهم السيد كوجك  
من أئمة المقام الحنفي.

وأشهر شهر هؤلاء كثير من العلماء المجاورين كان فيهم  
المصري والمغربي والهندي والفكروني والسدي، وكان من بينهم

أبو الكلام نزار ابن معة وعامر الهذلي

علماء من المجاورين تلقى أكثرهم العلم في مكة ثم اتخذ له في مسجدها أو في بيته طلبة يدرسون لهم ومن أشهر هؤلاء المشايخ: أحمد الخطيب منبج، وإسماعيل منكاهو، وأحمد الجوالي، ومحمد نزه، وعبد الله بن محمد نزهري، ومحمد شاذلي، وفولوي خالدي، والفطلي، ومحمد ميمبو وغيرهم (١٧).

ويمكن الرجوع إلى الكتابات الهندية وخاصة الرحلات التي تناولت الحياة الاجتماعية والعلمية في مكة المكرمة بالتفصيل في ذلك العهد فيما يربو على مائتي رحلة إلى مكة، ومن أشهر هذه الرحلات التي تناولت هذه الحقبة رحلة حاجي محمد منسوب علي خان المعروف بـ (كنجه نجا) عام ١٨٧٩م، ورحلة محمد عمر علي خان عام ١٨٨٠م، وهو نفس العام الذي ولد فيه أبو الكلام نزار وهي المعروفة باسم "نزار غريب" و"رحلة الصديق إلى بيت الله الحقيق" للأخير صديق حسن خان الدهر بالي عام ١٢٦٨هـ وخيرها وتعد هذه الكتابات مصدرا مهما من المصادر التاريخية التي تعرقنا بالجوقة الاجتماعية في مكة في ذلك العصر (١٨).

### نشأة أبي الكلام نزار في مكة وتربيته المبكرة

#### أ. لاهظه وأسرته:

وافقت أسرة أبي الكلام نزار علي العهد من "هراة" بأفغانستان أيام الأمير بطور المغولي ظهير الدين بابر مؤسس الدولة

المعروفة في الهند سنة ٩٣٢ هـ/١٥٢٦ م، واستقرت الأسرة في مدينة "نكره" أولاً ثم انتقلت إلى دلهي وحفظوا بالقرب من الأباطرة المعقولين أيام نردهار دولتهم، فكان أحد أجداده "مولانا خير الدين" يشغل وظيفة ركن الدين وهي وظيفة يشرف منها على التعليم في الدولة. وحين أخذ شأن هذه الدولة في الانحلال بعد الإمبراطور "أورنجزيب" واستولى الإنجليز على كل شيء توفي جد مولانا نرد لآبيه، وترك ابنه "خير الدين" وقد نزل مسجداً فكله جده لأمه ورباه تربية دينية صوفية، ولكن الجد لم يطق المقام في دلهي، وهو يرى أنشلاء الدولة الإسلامية تنمق، والإنجليز يتحكمون في كل شيء فيها فاستقر رأيه على الهجرة منها بأسرته ومعه حفيده خير الدين إلى مكة ليقيم حياته بجوار المسجد الحرام، ولكنه وهو في بومباي قبل أن ينتقل بأمرته، واجته للمنية سنة ١٨٦٠ م (١٩٠٩).

وكان مولانا خير الدين وقد نزل في الخامسة والعشرين من عمره لذلك، فواصل رحلته مع أسرته إلى مكة حيث استقر بها وبني له ذراعيها وتزوج بنت أحد كبار علماء المدينة المنورة المعروفين وهو الشيخ محمد طاهر الوطري. وقد اضطلع مولانا خير الدين بمهمة جليلة كان تقدر قد اختار لها، وكان لها أثرها الجي في أهل مكة، وفي جناح بيت الله إذ رأى عين زبيدة التي كانت تعد مكة بمياهها منذ أن أنشأتها السيدة زبيدة زوج الخليفة العباسي هارون الرشيد قد تهتمت وجف ملوها وتعطلت قنواتها، فهدب لإصلاحها، وأهلب بالمسلمين في الهند والبلاد العربية وتركيا

لو تكلم فرد ابن مكة وحضر الهند

لن يسهموا بأموالهم في هذا كمضروع فلسطيني وجاءت الفكر عانت من كل مكان، وجمع منها حوالي مليوني روبية استطاع بهما أن يجد لبنين ولقنوقتها، ويجري قماء إلى مكة وأهلها وقبلاها، وكلاء فلسطين عيد الحميد فتلقى على هذا العمل فمنحه لوضع الأوسمة تقديرا لجهوده، وكان مولانا خير الدين عاكما جلوبا صوفيا متعبدا، له اتباع ومريدون في الهند وغيرها وقد عثت قرير العين مطمئن قبل انتقاله بين مكة والهند والبلاد العربية وتركها (٢٠).

وكان خير الدين وقد مولانا ترك أدبيا وفقها ترك مؤلفات بالعربية والفارسية والأردية، ويقول عنه ترك: "كان ولدي معروف في ربيع العالم الإسلامي، وطبع كتابا في مصر باللغة العربية في عشرة مجلدات" (٢١).

وكان مولانا خير الدين عالما وشاعرا وتخلص بـ "خيوري"، وترك مؤلفات منها: "السنة الضرورية في المعارف الخيورية"، وهو كتاب منظوم في قلب المتنوي، و"الرجع القدر البهية في لسان الأبناء والأمهات المصطفوية"، و"أسباب السرور لأصحاب الخيور"، و"عقد الفريتين" وصدر هذا الكتاب الأخير باللغات العربية والفارسية والأردية.

وكانت والدته مولانا ترك عربية من المدينة المنورة، وأهله من الهند ولكنه صار عربيا حيث أقام في مكة ثلاثين سنة وقضى هذه الفترة الطويلة في التعمد وفي حقل لغته العربية (٢٢).

و عنده خير قديم ولد له أزياد في كولكاتا بأسرته عام ١٢٠٨ هـ / ١٨٩٠م واستقر بها بعد أن كسرت ساقه وأثارت عليه مريدوه بالسفر إلى كولكاتا للعلاج ويقول أزياد: "عند ولدي مع أسرته إلى كولكاتا في عام ١٨٩٠م وكان سبب عروته إلى الهند أنه عندما كان في جدة في إحدى المرات كسرت عظام ساقه ولم يجد هناك طبيباً يعالجه ويعيد عظامه إلى مكانها فلما علم عليه لصداقه أنه يستطيع علاجها في كولكاتا إذا سافر إلى الهند بهدف العلاج، وبعد أن تم علاجه أراد العودة ولكن لصداقه ومريديه أصرروا على بقائه وأجبروه على البقاء، وفي عام ١٨٩١م توفيت والدته، وورثت الثري في كولكاتا" (٢٣).

#### ب: سيادة وتربيته المبكرة:

وفي مكة وقبل عروته ولد لخير قديم ولد سمى "محمي قديم أحمد" واسمه التاريخي فيروز بخت وتخلص بأزياد، وتكنى بأبي الكلام وكان يوقع باسم أحمد، وعندما سمع شهرته الألقاب سمى أبو الكلام (٢٤).

ولد أزياد في ذي الحجة ١٣٠٥ هـ الموافق ١٨٨٨م في محطة فتوة بباب السلام بمكة المكرمة (٢٥). ويقول مولانا أزياد: "ولد المدعو بأبي الكلام، في ذي الحجة ١٣٠٥ هـ / ١٨٨٨م من أعمم إلى الحياة وتهم بتهمة الحياة، فأبلى ليلام وإذا ما ماتوا قتيلاً



لهو فكلام لزيد عن حجة ومفسر شهيد

وبعني موطن ليقي، وطنية هي وطني الأصلي، ومولدي وطفولتي  
كثبت في ولد غير ذي زرع عند بيت الله الحرام أي مكة المكرمة  
زادها الله شرفاً وكرامة في محلة قدوة للمتصلة بباب السلام" (٢٦).

و قد نشأ لزيد وترعرع في مكة المكرمة وبخسني طفولته  
الأولى بين ربهها وقد اختلف المورخون حول سنوات طفولته في  
مكة ولعل أصبح الروايات تلك تضي صدرت عني لسمته، فقد تعلم  
لزيد العربية في طفولته وكان يذهب وهو في الرابعة من عمره إلى  
الحرم المكي ليتلقى دروسه الأولى يقول: كان الشيخ يبدأ يومه بقوله  
"بما فتح" ثلاث مرات، ويستفتح بقوله "رب يسر ولا تعسر" ثم يبدأ  
في قراءة ألف بباء وتعليمنا الحروف الأبجدية، ولما أتذكر هذه  
الأحداث جيداً" (٢٧) ومما سبق يتضح أن لزيد عاش في مكة حتى  
الرابعة من عمره وأن ما يتذكره من أحداث حدثت له في مكة لا  
يمكن أن يتذكرها طفل رضيع عمره عامان فقط كما أشار عدد من  
المسائل إلى ذلك. يقول مولانا حيد الرزوقي الملقب أبا حيد: يقول  
مولانا لزيد: "إني أتذكر مراراً أحداث طفولة وحياتي الأولى ولا  
زيت أتذكر جيداً عدداً من الأحداث المهمة وأنا في الرابعة من  
عمرى، وأتذكر جيداً الاحتفال بذلك اليوم الذي بدأت فيه حفظ القرآن  
في الحرم الشريف، وكنت في الخامسة من عمري في ذلك الوقت  
عندما بدأ ولدي هذا الاحتفال ومعه المرحوم الشيخ عبد الله مرداد،  
وقد كانت اللغة العربية هي لغة الحديث في بيتنا ولم تكن نجد

الحديث بالأردنية بشكل جيد، وكنت أختي فكري، والمتوسطة  
تحدثان العربية في أغلب الأوقات، وفي يدانية متفوقتي في مكة  
المكرمة كانوا يتحدثون الأردنية في بيتنا ولكن الوالدة المرحومة  
كانت لا تتحدث الحديث بالأردنية وقد ساعد ذلك، بل لا شك في تعلمي  
العربية والإحساس بلها أختي الأم (٢٨).

وقد بدأ أزد تعلمه في الحديث وكانت خلفه هي أمي أختي  
الأولى التي قرأ عليها دروسه يقول أزد: "بدأت لتعلم في البيت  
علي يد أختي وكانت تعرف القراءة والكتابة جيداً وكانت تنكو  
القرآن بصوت جميل، وقبل مغادرة مكة كنا قد تشبهنا من حفظ  
القرآن وكانت قد بدأت فذهب لقراءة القرآن في الحرم الشريف،  
وكان الشيخ حسن أكبر القراء في الحرم في تلك الوقت، وكنت أتعلم  
القراءة من أبناء خالي محمد سعود، ومحمد شفيع ومحمد مكي وكنا  
نذهب سوياً في الصباح" (٢٩).

وهكذا تعلم أزد الفصاحة والبلاغة والخطابة والجميع يعلم  
أن والدته لم تكن عربية الأصل فحسب، بل كانت من أسرة تميزت  
بالتعلم والفنيل وقد بدأ أزد يتعلم الخطابة علي يديها. يقول أزد:  
"كنت والدة المرحومة متحدثة وفصيحة قهار، ولذا كان جيداً لها  
كانت لديها قوة بيان غير عادية وكانت نساء الأسر العربية من  
جميع أنحاء مكة يجتمعن في بيتنا في رمضان بعد أداء الفريضة،  
والوالدة المرحومة تخطب لهن بصوت مرتفع حتى وقت المسحور،

لهم الكلام لزم من سنة ومصدر هذه

وكانت حقيقة تشرح لهم بعد الكتب، لو تقرأ الحصة مفردة، لو تناول  
مسألة دينية" (٢٠).

و كان المنزل الذي قضى فيه لزم من قولته هي مكة قريباً جداً  
من الحرم المكي فكان يسمع الأذان بوضوح ويرى حول الحرم  
سابعة بقول لزم: "وفي ذلك الوقت تم تعيين مؤذن على كل منطقة  
من مؤذن الحرم الشريف وكان الشيخ حسن هو شيخ المؤذنين وكان  
صاحب صوت عذب سناج وكانت لتكر جيداً أصوات "الترجيم"  
(أي التوشيح والابتهالات) والأدعية التي كان يريدها بلحن خاص  
في الفزع الأخير من الليل وذلك لأن بيتنا كان في القنطرة بالقرب من  
دار السلام فكانت قنطرة المسلمين تسترا أي بوضوح من نوافذ  
الحجرات ولذا كان الفجر يسمع بصفا (٢١).

وبعد وصوله إلى كولكاتا بدأ خور الدين والذ لزم بطلبه  
بنفسه ولم يرسله إلى المدارس بل كان يستدعي له المدرسين في  
المنزل ويتولون تعليمه تحت رعايته وكانت تبتدئ عليه منذ نعومة  
أظفاره علامات الذكاء والنبوغ مما جعله ينتهي من دراسته في وقت  
مبكر عن أقرانه وهو في العاشرة عشرة من عمره أي حوالي سنة  
١٩٠٤ م.

و يقول لزم في مذكراته عن هذه الحقبة التي تلقى فيها  
تعليمه في كولكاتا: "و كان والدي من المؤمنين بالتقاليد القديمة، ولم  
يقبل قط بالتعليم الغربي فلم يخطر بباله أن يدريني تارياً حديثاً لو

يضمني على نصل جديد، لقد كان يعتقد أن التعليم الجديد سيقضي على العقيدة الدينية وعن أجل ذلك اهتم بتعليمي وفق الطرق التقليدية المعهودة. وكان منهاج التعليم القديم للمسلمين مسلمي الهند أن يتعلم الأطفال أولاً اللغة العربية والعربية والفارسية وعقب حصولهم على إمام ما بهذين اللغتين يتعلمون الفلسفة والحساب والفلك والجبر، وكل هذه العلوم باللغة العربية<sup>٢٢</sup> (٢٢).

و هكذا استقر المقام بازاء في كولكاتا وتكمل تعليمه بها. وبدأ يطالع على ثقافة عصره واتسعت مداركه وعند ذلك اليوم بدأ نزاد بهتم بالنقطة الفكرية لمسلمي الهند وينجبه إلى الأصول الصحيحة للدين الإسلامي بعيداً عن التعصب والمذهبية وحاول التقريب بين طوائف الهند المختلفة وتقرب من الهندوس من أجل صلح الهند وأجلى بلاء حسنا في الحركة الوطنية الهندية وشارك في الكفاح ضد الإنجليز حتى نالت الهند استقلالها. وبعد الاستقلال ظل مولانا نزاد وزيراً للتعليم في حكومة الهند من ١٥ يناير ١٩٤٧م وحتى وفاته في ٢٢ يناير ١٩٥٨م وظل نزاد كذلك رئيساً لحزب المؤتمر الهندي ثلاث دورات متتالية ودفن في القضاة فمسند بين قلعة الحمراء ومسجد دهلبي الجامع.

المحور الثاني: أثر تربية مكة على أبي الكلام آزاد.

كان لمولاد أبي الكلام آزاد في مكة المكرمة لأم عربية من أعرق عائلات مكة وبقاته بها طفولته الأولى، وحفظه القرآن في

في الكلام لزم من عدة ومخير في

المعجم العربي تكثير بفتح في تكوين ملكة لغوية وفكرية لا في الكلام لزم فيما بعد فليس المستوى اللغوي صارت اللغة العربية التي وقد على أرضها ولول ما نطق بها لست هي لغة الأم التي تعلم النطق بها وتتحدث بها أسرتها وخاصة له ... حتى بعد أن عثر على الهند - فكان لهذا كله دور كبير في تكوين ملكة اللغة العربية والفصاحة عند مولانا لزم فصار خطوباً مفوهاً وكتابةً بارعاً له لغة الخاصة التي ميزت أسلوبه الأردني عن غيره من أحياء عصره بحكم تأثيره بالأسلوب العربية في الخطبة والكتابة، وقد قرى لزم اللغة الأردنية بالكلمات والمعاني والصور والأخيلة العربية التي دلب على استعمالها مراراً في كتابته حتى أصبحت جزءاً من تكوين اللغة الأردنية ومن تسيجها لصورها وقبلاغي.

والسبب كتابة في الكلام لزم باللغة العربية لا بدو فيه لزم فصحة ولا تأثير الدينية الهندية والفسيك الهندي، فجاءت كتاباته سلسلة رصينة وهذا ما سخره عند حدوث عن الخطب التي أرسلها لصاحب رشيد رضا المصري صاحب مجلة "المنار" والخاصة ببعض أعداد المجلات التي أصدرها وهي "البيان" و"قبلاغي" و"الجامعة" والتي كتبت باللغة العربية، ترجمته لمعاني القرن في "ترجمان القرن" التي تعد دليلًا على تعلمه في اللغة العربية وإتقانه على كتب التفسير العربية المختلفة حتى صارت ترجمته من أفضل الترجمات الأردنية للقرآن الكريم في شبه القارة

تسكفة الهندية. المجلد ١١، الجزء ١

لهندية، أما على المستوى الفكري فقد اتسعت مداركه وطرق تفكيرها الجديدة لم يسبقه إليها أحد وسيل في طليعة مفكري الهند المعاصرين.

لولا مؤلفاته:

و يتجلى أثر تربية مكة على أبي الكلام لزاد من خلال مؤلفاته الحتمية التي تأثر فيها بالبيئة العربية في مكة المكرمة من حيث الشكل أي استعمال أسماء عربية لمؤلفاته الأربعة مثل "تذكرة" و "عبار خاطر" و "مسئلة خلافت" و "ترجمين القرآن" و "حزب الله"، "اتحاد إسلام"، "هجر ورجل"، "لم يكتب"، "إعلان حق"، "أدمن وطن"، "رسول عربي"، "الفلسفة"، "الدين والسياسة" و "خطبات لزا" و "مكتوب لزا"، و "الفكر لزا" و "تصريحات لزا" و "الفكر لزا" و "أصوت عمل"، "تكري"، "شهيد أعظم" و "حقيقة الحج" و "حقيقة الصوم" وغيرها.

و قد انعكست هذه التربية المكية على أبي الكلام لزا من حيث المضمون من خلال استخدامه لاصوغ وتركيب عربية جديدة في كتاباته لم تلغها لغة الأندية من قبل ويقتح رسائله بـ "الصديق المكرم" إلى جانب استخدامه للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار والأقوال المعروفة والأمثال والحكم باللغة العربية.

و لو قمنا بتحليل مضمون لكتابات أبي الكلام لزا وخطباته يمكن لنا ملاحظة هذا التأثير المكي على تربيته ويمكننا تطبيق ذلك

أمر الكلام فزيد حين مائة ومفسر المبدأ

على كتابه "هياكل الخطر" كنموذج يجتنب فيه هذا الأثر بوضوح من خلال ما يلي:

١ - استخدامه للأليات القرآنية والأحاديث النبوية، وذكرها بلغة عربية ويكاد لا تخلو صفحة من صفحات "هياكل الخطر" من وجود آية قرآنية أو حديث نبوي، ويصعب علينا حصرها في هذا الحديث لأنها تحتاج إلى كتاب مستقل.

٢ - استخدامه للأقوال المأثورة والأشعار العربية في "هياكل الخطر" بكثرة وشكل ملموس وفيما يلي نماذج منها:

أ - الأقوال المأثورة:

"وضع شيء في غير محله" (ص: ٢٢)، و"وضع شيء في محله" (ص: ٢٤)، "على سبيل التوقي والتعقيب" (ص: ٢٥)، و"لا تلم على ما قبلت" (ص: ٥٥)، "كان أول عهدي بها" (ص: ٦٨)، و"لو كشف الخطباء لم لزد بقينا" (ص: ١٢٢)، و"كنت كنزاً مخفياً فأحييت لي أعرف فأخلفت الخلق" (ص: ١٢٨)، و"من لم يثق لم يدر" (ص: ١٤٢)، و"وقد أحسن من قال" (ص: ١٤٣)، و"يا مغلوب القلب يا مغلوب الأهل" (ص: ١٦١)، و"لحي يوسف صبيح وأنا لمسح منه" (ص: ١٦٨) وغيرها.

ب - الأشعار العربية:

ترول جبال قرصيات وقلوبهم عن الحب لا يخلو ولا يقرنزل

(المتنبی) (ص: ۹)۔

تقد لآعني عند القيور على البكاء      رفيعي لثغر لب قد موع القبول  
فقال ليتكسي كسب سبر ريشه      لغير ثوى بين القوى والذكاء  
فقلت له إن لشجا بيعت قشها      قد عسبستني لهذا كله أهر ماله

(متمم بن نويرة) (ص: ۲۰)۔

و عند خدمت عن ذكر بقة في مكة وكيف أنها ملكت عليه  
عقله وقلبه وتمكنت منه ولم تدع مجالاً لآخر لمؤثرات أخرى يقول  
تمثلاً قول الشاعر:

كان لم يكن بين المحزن إلى الفضا      نسوس ونم يسمر بعكبة مسمر

(عمر الخزامي) (ص: ۹۶)۔

لأني هوانا قبل أن أعرف القوي      فماتت قليا فارحاً فتمكنا

(قيس الجعدي) (ص: ۱۶۷)۔

و استشهد أبو الكلام بالشعر العربية كثيرة في "شعر خلعت" منها:

وجبال لبنان وكيف يقطعها      وهي قشاة وجيفين شاة

(المتنبی) (ص: ۱۸۴)

فقلت لها ما كنتيت قالت مجيبة      وجوزلك ذنب لا يقاس به ذنب



(لوس بن حجر) (ص: ١٨٩).

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل عفاف وكلام وحزم وثقل

(المصري) (ص: ١٩٠).

أراك عصي الدمع شيمتك قصير أما ظهري فهي عليك ولا أمر

(أبو فارس الحمداني) (ص: ١٩٠).

وأنت عهدي يا زمان وأنتي علي الرغم مني أن أرى لك سيداً

(أبو سناء الملك) (ص: ١٩٠).

وما قدح إلا من رواق حسبي إذا قلت شعر! أصبح منشداً

(المستنبي) (ص: ١٩٤).

وحبيب أين تلحظ دأجوة الحبيب وكم من بعد الدار مستوجب القرب

(عالية بنت المهدي) (ص: ٢٢٦).

ثلاثة أيام بهي السدر كله وما هن إلا الأمل واليوم والغد

وما القمر إلا واحد غير أنه يغيب ويسكن بالضياء المجدد

(أبو عملاء المصري) (ص: ٢٥٢).

ومنى بما عينا الوصالودونا يومئذ يوم نوى ويوم حدود

(المجتري) (ص: ٢٥٣).

تفاحة الهند، المبدأ ٥٥٥، العدد ١

ومسرات مشرقية ومربت مغرباً  
تسبيلان بين مشرق ومغرب  
(المصاحف، ج ١) (ص: ٢٨٧)،

و استخرجم لزيد كذلك عبداً كبيراً عن مصارع قشعر العربي  
لويين فكره أو يشرح قصيدة ما يقول:

لا تسأل عن الصرء بل عن نديمه (المصراع الثاني - المصاحف، ج ١)  
عباد ص: ١٠٩).

ولسأله عن من كسب فكره ثم نسب (المصراع الثاني - محمد  
القرني، ص: ١٩٨).

لأن ما تحذرين قد وقعاً جهج (المصراع الثاني - لوع بن حجر،  
ص: ٢٤٦).

والآن نعيش قبل الحين لحياتنا (المصراع الثاني - بشار بن برد،  
ص: ٢٦٨).

ثانياً: إصدار لزيد المصاحف العربية والفتاوى العربية في  
صحيفة الأردنية

ويذكر من تربيته الحكيمة العربية لزيد أبو الكلام لزيد  
أسماء عربية لجميع المصاحف التي أصدرها، فثباتاً بالأردنية مجلة  
شهرية هي "المصباح" بمدينة كولكاتا سنة ١٩٠١م، ثم أصدر مجلة  
"فتوة" بمدينة لكهنؤ، وفي أمربسر أسس صحيفة "فوكيل"

ليو الكلام لزيد بين سنة ومئتين سنة

النصف أسبوعية، ثم نقل إلى كولكتا وأنشأ هناك صحيفة شهلا  
الأسبوعية سنة ١٢٣٠ هـ، ثم قام بإنشاء صحيفة "البلاغ" ثم صحيفة  
"الإسلام" (٣٣).

كما أصدر لزيد مجلتيين باللغة العربية هما: "الجامعة" التي  
صدرت في كولكتا عام ١٩٢٣م ومجلة "ثقافة الهند" الصادرة في  
نيودلهي منذ عام ١٩٥٠ وحتى اليوم.

### الصحف العربية

أصدر ليو الكلام لزيد مجلتيين عربيتين هما: "الجامعة"  
و "ثقافة الهند" في سبيل توطيد العلاقات بين الهند وبلاد الحجاز  
وعلى رأسها مكة المكرمة معقل رأسه.

### ١ - مجلة الجامعة:

أصدر لزيد مجلة "الجامعة" باللغة العربية من كولكتا في  
أول أبريل ١٩٢٣م وكان لزيد يهدف من إصدار هذه المجلة إلى  
تعزيز العالم العربي بالكفاح الهندي في سبيل الحرية والاستقلال  
وحل طلب التلويذ منهم، وكذلك تلويذ الخلافة الإسلامية، وكتب مولانا  
لزيد على غلاف المجلة: "إن هذه أمستكم أمة واحدة وإننا ربكم  
طاعبدون" "الجامعة" مجلة أدبية علمية اجتماعية تصدر مرتين في  
الشهر تدعو إلى الجامعة الإسلامية والشرقية تحت رعاية الأستاذ  
الشيخ أحمد المكني بلي الكلام، إدارة المجلة مطبعة البلاغ - ٢٥

رين لون كولكتا الهند، المحرر والمدير المسؤول: عبيد قرزاق  
فلكهوي (٣٤).

و قد عزم لزل على إصدار مجلة "الجامعة" باللغة العربية  
لتؤدي دوراً مهماً في تغيير الرأي العام ضد حاكم الحجاز فذلك  
لشريف حسين بن علي الذي ثار وتصد على الخلافة العثمانية عام  
١٩١٢م بتشجيع من الإنجليز، وتربح على عرش بلاد الحجاز ومكة  
فازدلت سوءاً، وكان للشريف حسين دور كبير في انصهار  
الحياة في مكة المكرمة خاصة، فبرز عجز تلك مسلمو الهند وعلى  
رأسهم أبو الكلام آزاد ونجحت المجلة قبل أن يخلقها الإنجليز في  
إزالة عرش الشريف حسين (٣٥).

ويكتب آزاد في مجلة "الجامعة" مقالات لاذعة بأسلوب نقدي  
لحكومة الشريف حسين عنتها لسياسة معاملة حجاج مسلمي الهند  
بصفة خاصة وللحجاج بصفة عامة وكانت لهذه الكتابات أثر بالغ  
في إثارة حمية مسلمي الهند ضد النظام الحاكم في بلاد الحجاز.

وقد شن الشريف حسين على حاكم الحجاز حملة على  
مجلة "الجامعة" لمانهضتها له في معظم أعدادها، ونشر الكثير  
منها في مجلته الحكومية "القلعة" وكان يستهزئ بأبي الكلام آزاد  
ويكتب اسمه "أبا الكلاب" بدلاً من "أبي الكلام". يقول الشريخ عبد  
قرزاق المنيح لنادي مدير تحرير مجلة الجامعة:

لجو الكلام لزمه ابن مكة ومفسر الجاهل

"كثرت مجلة "الجامعة" مجلة تورية تنسم بلجوراة والأسلوب  
النفدي اللانج لذلك كثرت مديا في هجوم كنور عن المسلمين على  
لشريف حسين بن علي مما قار حميته ضد الصجلة ونسي منصبه  
وبدا يسيها في مجلته للحكومة "القبلة" حيث كذب فيها مستهزئا  
بلي الكلام لزم "لجو الكلام" وكثرت لغته ركيكة وكنت قد سمعت  
يخطب في مكة المكرمة فهدت من لسلوبه أن الكلمات التي نشرت  
في مجلة "القبلة" ضد "الجامعة" مما لسله هو نفسه على  
كتبه" (٢٦).

وقد هدف لزم بهذه المجلة إلى نشر اللغة العربية  
وتطويرها في بلاد الهند، لأنها اللغة المقدمية للمسلمين في كل بقاع  
الأرض، كما أن حياتهم الاجتماعية والأخلاقية والدينية مرتبطة بهذه  
اللغة. وقامت هذه المجلة بدور كبير في إحياء العلوم الإسلامية  
ودلك عن طريق نشر المقالات الثينية والعلمية لعلماء ذلك العهد،  
كما قامت بدور مؤثر في إيقاظ المسلمين وتعريفهم بأمر دينهم،  
وأنت ولجيتها في إثارة حمية المسلمين نحو مسئوليتهم ولجيتهم  
السياسية بالرجع من أن صرعا لم يحل ولم يمتد لزمان بها كثيرا إذ  
توقفت في مارس عام ١٩٢٤ م بسبب سوء أوضاعها الاقتصادية  
ومقوطة حكومة لشريف حسين بن علي في الحجاز الذي كان السبب  
الأول في تأسيس هذه المجلة. وتعتبر هذه المجلة نقطة محيطة في  
تاريخ الصحافة العربية في الهند. ومصدرا مهما للمعلومات المتعلقة

بالأوضاع السياسية خلال عامي ١٩٧٣-١٩٧٤م في كل من الهند  
والبحرين وتركيا (٣٧).

#### ٧ - مجلة "ثقافة الهند" :

بعد استقلال الهند عام ١٩٤٧م عين ليو فكتام لوك وزيراً  
للمعارف في حكومة جواهر لعل نهرو فأدارك أهمية التبادل الثقافي  
والفراند الجملة المترتبة عليه، لذا قام لوك بتأسيس المجلس الهندي  
للتروابط الثقافية في دلهي لكي تتبادل الهند من خلال العلاقات  
الثقافية والفكرية مع دول العالم الإسلامي خاصة البحرين ومصر  
وتركيا وذلك في ٢١ أغسطس عام ١٩٤٩م. ورأس لوك هذا  
المجلس وأنتأ مجلة "ثقافة الهند" لتكون مجلة علمية ثقافية تقوم  
بدور كبير في توطيد العلاقات مع الدول العربية، كما تؤدي دوراً  
بارزاً في نشر اللغة العربية في الهند، وصدرت لأول مرة في  
السنه وبدأ في إصدارها في مارس عام ١٩٥٠م. وعندما صدرت  
مجلة "ثقافة الهند" قبل أن لا: "لاري أن المجلس (مجلس الهند  
للتروابط الثقافية) ينبغي له أن ينشئ لنفسه دوراً للكتاب، ويفتح قاعة  
للمطالعة ويستعد لإصدار مجلات ونشر مطبوعات مؤلفة  
لغيره" (٣٨).

و تهتم مجلة "ثقافة الهند" بحضارة الهند القديمة كانت أو  
حديثه كما تولى الاهتمام بالثقافة التي تعتمها الهند ونشر مقالات في

هو الكلام الذي بين يدي ومصدر العهد

و ننكر هذا الكلمة الافتتاحية لأزاد في العدد الأول من مجلة الهلال كنموذج على أسلوبه العربي وتأثره بتربيته الملكية فلا نلمح فيها أي أثر للعجمية، وكيف كان يخاطب أزاد جمهوره من المسلمين:

"ربها الخلفي متدخل صدق، وأخرجني مخرج صدق، وأجعل لي من ذلك سلطاناً نصيراً" (الإسلام: ٨٠). وبعد : فقد رأيت رؤيا بعين اليقظة الخفية سنة ١٩٠٦م ومكنت سنين متتالية لأبحث عن التعبير العملي لهذه الرؤيا، وكنت في غفلة الاستيقاظ لتحقيق هذه الغفلة، وما زلت بين الأمل والعزائم: وأطلقها هناجتي للفتوح مهاجمة عنيفة، لتغلب على عزامي، والليل من ليلتي، لكنني تشبثت بعزيمتي المستحكمة معتمداً على عون الله، وأتقا من تقيده إلى أن جان يوم لقول فيه "هذا تلويح رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً" ولا يخفى على عالم المعرف، وعارف الخلفيا، ما يعرج بي من المشاكل المضنية، وما يهدني من الآلام والأحزان، مما يكاد يذهب معه وعي، ويعزمني طاعة لينة للبال، بيد أننا لا نجد مبرراً لترك حياتنا تسير مضطربة، وتضيق سدى.

و علينا نستغل - كما أننا - بالتحدث عن الفشل والخرابة وشكوى الدهر؟ ليت شعري... ما دعا الناس إلى الإيمان بأن الحياة لا بد أن تكون مقرونة بالطمأنينة والهدوء؟ وما يمنحنا أن نقوم في وجه الفوق واللام؟ ألا ترون قنوصيون يسيحون فيبحر إلى

سلطان السلام، بينما يرتعد المخائفون وجلًا وهم راكعون في قسطنطين،  
لو راكعون على قسطنطين؟

ألا إن الحياة مقرونة بالشقاء، لا فكافة لها قبل الموت، فهلا  
رومن قشاكون أنفسهم على احتمال الشقاء ومكافدة الشقاء فاجروا  
الأبحر دون خوف أو خشية؟ (١٢).

و يقول أبو الكلام آزاد في افتتاحية أخرى لمجلة "الهلال":

"يا صابحي المسجن الربيب متفرقون خير أم الله للواحد  
القيصر، ما تعبدون من دونه إلا لسماء سميتوه أنتم وأبناؤكم ما  
أنزل الله بها من سلطان، إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك  
الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (سورة يوسف: ٣٩-٤٠).  
يا قوم اعلموا وأمر كوايك ما قدر أن يكون لا بد أن سيكون، وما  
من أحد يحول دون حدوثه، وسيأتي اليوم الذي تكون فيه الهند قد  
اجتازت آخر مراحل التطور السياسي، ومسجل التاريخ تقدم البلاد  
وخلو قلوبها في سبيل النهضة أعلا فكريتم قديما ومسجله التاريخ  
عنكم..."

وقد ولجئت مجلة الهلال صخوريات جمعة في صيدورها  
ومسبك الإنجليز عليها الضئاق بسبب مهاجمة آزاد لهم وتقليب  
المصلعين عليهم وفي النهاية أغلق الإنجليز "الهلال" ومسندوه  
مجلتها في يونيو ١٩١٥م.



## ٢ - مجلة القبلان:

لم تقدر حزيمة لزيد وألم تكن قنقته بإغلاق مجلة قبلان ومطبعة الإنجليز له، وبعد خمسة أشهر من إغلاق قبلان كان لزيد قد أنشأ مطبعة جديدة لمصدر مجلته "القبلان" لكي تواصل مسيرة كفاحه ضد الإنجليز، ومصدر العدد الأول من مجلة "القبلان" في يوم الجمعة ٤ من المحرم سنة ١٢٢٤ هـ ١٢ نوفمبر ١٩١٥ م (٤٢).

و كتب لزيد مقالة افتتاحية باللغة العربية في العدد الأول من مجلة "القبلان" بعنوان "المسلمون بين الاجتهاد والتقليد" يقول: "الحمد لله الذي رحمني لنا الإسلام ديناً ونصيب لنا دلالة على صحته برهانا مدينا وأمرنا أن نستهدي به صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والمسيقين والشهداء والصالحين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد خاتم النبيين ورسله وصفوته من خلقه وحجته على عباده، وأمينه على وحيه الذي بهت بهتوحيد الألوهية الحجر الخلق من ريق العبودية، ثم عالم السموات والأرضية وبتمجيد الربوبية لهمستقيم من ريق التقليد الدينية..." (٤٤).

و هو مقال طويل يبينك تماماً عن مدى ثقافة لزيد وقدرته العلمية الدينية، وبراعته في عرض أفكاره، والاستقراء بالتقريب والتحليل في الموضوع المناسب تماماً، ونتمنى فيه التناهي الكبير بينه

تسليطه السيد، المجلد ٥٠، العدد ١

وبين السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا في الفكر، ومنهج الدعوة.

و قد لخص مولانا عبد الرزاق المنيج لهندي - وهو من كبرى الناس بأزاد طول حياته - دعوة الهالك والبلأغ الإجماعية والمبأسية في عدة نقاط تذكر منها: (٤٥)

١ - على المسلم الهندي وأنجان : واجب إسلامي، وواجب وطني، فالواجب الإسلامي يطالبهم بالأبحصروا نظرهم في حدود أرضهم، فإن جنسية الإسلام لا تقتيد بالوطن أو القسل، فطليهم أن يقوموا بكل مساعدة ممكنة لإخوتهم المسلمين في العالم كله، أما الواجب الوطني فطالبهم بالاتحاد مع أبناء وطنهم، وبأن نفوسهم وأموالهم في سبيل الحرية والاستقلال.

٢ - اللغة العربية هي اللغة المثلية للمسلمين كافة، وأن من القواعد الأساسية للاتحاط للذني المسلمين هجر أن اللغة العربية ومبروع الحجة... فوجب عليكم إحياء اللغة العربية".

ثالثاً: رماقن آزاد العربية إلى السيد رشيد رضا

الثاني آزاد بالسيد محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٢٥م) في مصر عام ١٩٠٨م، وتأثر به وبذعوته الإصلاحية وظلت العلاقات قوية بينهم بعد أن عاد إلى الهند والثقي به ثنية في الهند عام ١٩١٢م وحاول السير على نهجه الإصلاحية والمبأسية في تحرير

هو عظيم فرجه ابن مكة ومصر الهند

الهند من الاستعمار الإنجليزي وهذا ما يبدو جلياً في الرسائل التي ظلت قائمة بينهما حتى وفاة رشيد رضا.

و فيما يلي نذكر نماذج من هذه الرسائل كتليل على تضلع ليبي التكلام أولاً في اللغة العربية وفي الثقافة الإسلامية واهتمامه بشؤون العالم الإسلامي وخاصة مسألة الخلافة الإسلامية لذا كان شخصية عظمى.

و لزيد في خطابه الأول يصور عن قدر عاوجه لما ذكرته إحدى الصحف الهندية من رأي السيد رشيد رضا يتصل بدولة الخلافة. يقول في رسالة السيد رشيد رضا صادرة عن كوثكتيا بالهند، في المحرم سنة ١٣٢١هـ/ ديسمبر سنة ١٩٠٢م.

”الفاضل الجليل والشيخ النبيل:

سلام عليكم طيبتم، ودمتم فوق ما ردمتم. وبعد:

فإنه غير عارب عنكم ما لحضرتكم من المكانة في الزادي، وما ذلك إلا لأني أرى أنكم تخدمون الإسلام والمسلمين، خدمة لا تشوبها ميوالح الشخصية والعنصرية، لأجل ذلك كلما سمعت كلمة سوء فيكم، أجدني مدفوعاً إلي ردّها في نجر القلها، ولقد كتبت بعض الجرائد الهندية، بأن لكم بدا في الحركة القامركزية الحديثة (يعني انفصال بعض البلاد العربية عن حكومة الخلافة) وما لبث هذا القبا أن ذاع في طول الهند وعرضها، وخلق قنيس يتكلمون في

هذا الباب، بين مصدق وآخر مكذب وثالث مرتاب. أما أنا فمن  
قبحاري لا أدري ماذا أقول؟ لأنني كلما أتذكر نبيكم علي محمد علي  
بائسا، أنه وإن تبع من وجوه ثمنني، إلا أنه فارق للمركز (بريد  
الخلافة)، وأضر بمصر وقليلة العثمانية ككتوبهما. لا أرى لهذا الدنيا  
نصوبة من الصفحة لأن قلامكزية مما صنع محمد علي بائسا،  
وكلما أصر فب النظر عن هذا الغني، وأقرأ ما نشرته الجريدة لا أجد  
سببلا لإتكاره.

إنكم نصبتكم أنفسكم للإصلاح، ومعلوم أن الإصلاح في أي  
شأن من شئون الأمة لا يرحى فوزه إلا بالتفاني، وإن التفاني لا  
يجدي نفعاً ما لم تكن الأمة حسنة الظن بها، وقد قال الله تعالى (و  
تعاونوا على طير وتقتوى) ومن معاونة طير نداء طير عن طير،  
لنكتب إليكم الأسئلة الآتية راجين منكم جواباً شافهاً لكي ننشرها في  
الهند، ونبرئ صاحبكم ... للمخلص أبو الكلام الدهلوي" (٤٦).

ونلاحظ في هذه الرسالة لغة أبي الكلام آزاد الرعونة  
والفصاحة، ومقارعة الحجة والمنطق وكذلك خوفه على الخلافة  
واهتمامه بقضايا المسلمين في كل مكان. وقد نال آزاد في الهند  
نقص المنزلة التي نالها قسود جمال الدين الأفغاني والإمام محمد  
عبده في حركة الإصلاح الديني والاجتماعي في الهند، وكانت  
زيارة مولانا آزاد لمصر ذات تأثير كبير في أفكاره الإصلاحية.

لهو الكلام لزاد من سعة ومفسر قهنت

لقد كان لزاد في مقدمة الرعساء والقادة الذين ألبوا بلاء حسنا في خدمة الخلافة العثمانية ومساندتها ودعوة المسلمين بقلمه وألسنه إلى شد أزرها والوقوف بجانبها وإعلان الثورة على الإنجليز المستعمرين، مما جعلهم على اشتهاه وإخلاق مجلته ومصادرة مطبعته وسجنه عدة مرات. وكان لزاد يعمل موهبته الخطابية وروحه الإسلامية المتأججة ليثير مسلمي قهنت ويعينهم لينهضوا لمد يد المساعدة للخليفة، فخرجت المساعداة العينية والمالية إلى طرابلس وإلى تركيا من أهند ولم يكن المسلمون فيها يملكون غير ذلك (٤٧).

وكتب لزاد كتابا باللغة الأردنية عن الخلافة الإسلامية ذكر فيه رأيه ورأي الإسلام في هذه المسألة. وهذا الكتاب بعنوان "مسئلة خلافت وجزيرة عرب" وقام عبد القزلق المصليع لهادي بترجمة هذا الكتاب إلى العربية، ونشر في مجلة "المنار" في القاهرة (٤٨).

ويسرى شورش الكتابعيري أن هذا الكتاب كان الخطابية الانتخابية لمؤتمر الخلافة الذي عقد في بروان شل في قهنتال (٤٩).  
و قد بدأ لزاد بحثه عن الخلافة بتأصيل المصطلح للخلافة، المصطلح اللغوي والمصطلح العلم ورأي القرائن في هذا المصطلح وفكرة الاستخلاف كما جاءت في القرآن والسنة النبوية المبشرة، ثم تحدث عن الخلافة النبوية الخاصة والخلافة الملكية، وعهد الاجتماع

والانستلاف ودور الفتشيت والانتشار ونسماح للقوى والمناصب وأهمية طاعة الخليفة والالتزام برأي الجماعة ولولي الأمر. ثم عقد فصلا عن شروط الإمامة والخلافة، ولقد ذك ذلك بنصوص من السنة وإجماع المسحابة وجمهور الفقهاء وإجماع أهل السنة والشيعة وتحدث عن ولعة الإمام الحسين. وفي نهاية بحثه تناول شرط القرشية في الخلافة الإسلامية (٥٠).

و بعد سقوط الخلافة الإسلامية في تركيا عام ١٩٢٢م اتجهت أنظار مسلمي الهند إلى الجزيرة العربية وأندوا جميعاً وباتوا للملك عبد العزيز خليفة المسلمين. وتأسست جمعية للخلافة في الهند وساهم أبو الكلام آزاد في تأسيسها وحضر وقد جمعية بالخلافة برئاسة السيد سليمان الندوي وقبل الوفد المتفور له قملك عبد العزيز بن سعود - رحمه الله - في مكة وعرضوا عليه الكارهم وباتوا للخلافة (٥١).

### رابعاً: أبو الكلام آزاد وزعيم والفكر السياسي

لقد أهدت الحياة في مكة لبا الكلام آزاد ليكون زعيماً وفائدة سياسياً، فصدر من زعماء حركة تحرير الهند من الاستعمار غير عطفاني، وله دور بارز في تاريخ الهند السياسي، وهو شخصية نافذة في مسيرة تاريخ المسلمين في الهند، وحين كان يعالج أمراً من أمور السياسة الوطنية كان يعالجه بالعقيدة المستحرة للمسيرة

أبو الكلام آزاد ابن مكة وحضر الهند

فتي كان يعالج بها قضايا الدين، بمساعدة علي بذلك إمام واسع  
بالقضايا الوطنية والبركان التحررية في البلاد الأخرى والأندلس  
فتي مرت بها، حتى أصبح بذلك كله إماماً في الدين، وإماماً في  
السياسة، أو صاحب الإسلاميين، وإن كانت إمامته في الدين سابقة  
على إمامته في السياسة، وقد انتهى به الأمر أخيراً إلى أنه هو الذي  
كان يتولى عن الهند أمر المفاوضات المعقدة في شأن منح الهند  
استقلالها مع كريس ومونتان.

و أبو الكلام آزاد - كسياسي - لا يقل شأنًا عن عاتدي بل  
يقوّيه في إدارة الخدمة السياسية لبلاده يحكمه وإيقاع وفهم مقتضيات  
الكفاح، وبعد تهرؤ من تلامذته في السياسة، ومن كانوا يتمنون في  
مطلع شياهم أن يروا ويجلسوا معه حتى إذا تولى رئاسة الوزارة  
كان لا يقطع برأي دون استشارته (٥٢).

و يقول آزاد عن نفسه : " سواء كان المجال مجال الأديب أو  
الدين، سواء كان الميدان ميدان السياسة أو الابتكار، فقد سافرت  
وحدتي في كل المجالات حتى تركت للزمن خلفي، ولما نظرت إلى  
الوراء لم أر إلا آثار خطوتي وتربيت أقدامي "، ثم يقول: " قرر  
عزمي على الاشتغال بالسياسة بعد عودتي للهند. واقتضت علي  
ضرورة تربية قرأني العلم بإصدار مجلة " (٥٣).

وكان أراد يعتبر السياسة جزءاً من واجبه الديني نحو أمته  
ووطنه، ويرى أن الدين و السياسة يكمل بعضهما بعضاً. يقول أراد  
رداً على بعض المعترضين عليه بأنه يخلط بين السياسة والدين. "   
إنك تقول إن علينا أن نفرق بين الأفكار السياسية والدين، لكننا إذا  
فرقنا بينهما فماذا يبقى لنا؟ إننا لم نتعلم السياسة إلا بالدين؛ فالدين  
هو الذي خلقها فكيف نفرق بينهما وبينها ونحن نعتقد أن كل فكرة  
مأخوذة من غير فكر أن كفر سمويج، والسياسة إن هي إلا فكرة  
وصح الأسبق لك لم تعرف الإسلام في عظمته، وما قدروا الله حق  
قدرة، إنه ليس هناك ما هو أدنى للشرى والمهتمة من أن يحسن  
المسلمون رؤوسهم أمام أفكار غيرهم السياسية؛ إن الإسلام لا يسمح  
لهم أن يكونوا قبيلاً لغيرهم في أفكارهم بل عليهم أن يدعوا غيرهم  
إلى مشاركتهم واتباعهم" (٥٤).

لقد صدر هذا الرأي من أراد عن فهم كامل لحقيقة الإسلام  
والقيم التي أتى بها وأنه لا يوجد تعارض بين الدين و السياسة. يقول  
هناك كبير: " كنت أظن أن مولانا أراد عالم من كبار علماء الدين  
... كما أنه كثيرون غيري. ولا يعرف من سياسة وحل المشاكل  
على المنهج الحديث إلا قليلاً، ولكني دهشت حينما عرفت أن  
معالجته للكثير من القضايا السياسية كانت معالجة علمية دقيقة،  
ولحسن من معالجة كثير من القادة الهنود الذين تلقوا علوماً  
حديثاً" (٥٥).



أبو الكلام آزاد بين مكة والمصر كاهن

وكان آزاد من هؤلاء قزعاء القذون وصلوا في صمت من أجل تحرير الهند من المستعمر الإنجليزي وكان متمسكاً بالبقاء في الهند - على عكس محمد علي جناح رئيس حزب الرابطة الإسلامية - وقد أصبح نجم آزاد في السياسة الهندية، وكان صنفوا المخافدي ولتتخبط رسمياً لحزب المؤتمر الوطني الهندي لثلاث دورات منذ عام ١٩٢٩م وحتى ١٩٤٥م وهي الفترة التي شهدت ذروة قنصله، والتي تلاها لاستقلال الهند عام ١٩٤٧م، وظل وزيراً للتعليم والثقافة منذ تحرير الهند وحتى وفاته في ١٩٥٨م.

إن الأفكار السياسية مثل عدم التعاون، أو العصيان المدني والمقاومة السلبية والتي كانت حجر الزاوية في تفكير السياسي الهندي وأساس حركته لتحرير الهند من الإنجليز واستمرت منذ عام ١٩٢٤م حتى استقلال الهند في عام ١٩٤٧م، لم تكن جديدة لأنها تفكر سبق أن نادى بها زعماء المسلمين وعلى رأسهم آزاد، ونفذها زعماء المسلمين وعلى هذا فقد ظلم التاريخ الأفكار السياسية لأزاد والمفكرين المسلمين وبورهم في تفكير السياسي الهندي رغم أن فكرة المقاومة السلبية التي أحدثت جلبة كبيرة في الفكر السياسي في آسيا هي فكرة إسلامية (٥٦).

و في الوقت الذي كان فيه هاندي يدعو على مسرح السياسة في الهند ويدعو مواطنيه لمساعدة الإنجليز في أثناء الحرب العالمية الثانية كان آزاد يدعو إلى مقاطعة الإنجليز وعدم التعاون معهم لأن

للمسلمين الإسلاميين يدعو إلى عدم التعاون مع العدو. لقد كان أراد يريد من حركة عدم التعاون طرد الإنجليز من الهند نهائياً والتخلص بحرية البلاد كاملة. وأخذ أراد يدعو الناس في كل مكان وبكل أسلوب وفي كل جماعة أو حزب إلى عدم التعاون مع الإنجليز، ونتيجة لهذا النشاط السياسي المكثف الذي قام به أراد لتشر فكرته في عدم التعاون مع الإنجليز التي تقبض عليه في ١٠ ديسمبر ١٩٢٩م وأقيم للمحاكمة بتهمة إلقاء الخطاب التي تثير المشاعر، وتحريض الشعب على مقاطعة الحكومة وعدم التعاون معها (٥٧).

لقد نجح أراد الزعيم والمفكر السياسي ورئيس حزب المؤتمر الوطني الهندي الذي يضم أغلبية هندوسية في قيادة الحزب في أصعب مراحل. يقول: "كانت مهمتي بصفتي رئيس الحزب أن أقود الهند إلى المعسكر الديمقراطي، بشرط أن تذل جريتها، ولا مرء في أن القضية الديمقراطية كانت مما يحث بها الهنود ويثمنون بحبها، ولم تكن في طريقنا عقبة إلا غاندي فقد نظر إلى القضية غير نظرنا وكانت القضية لديه قضية للاعنف لا قضية جوية للهند، ولما أنا فقد صرحت علناً بأن حزب المؤتمر الوطني ليس منظمة مسلحة وإنما هي منظمة مهمتها السعي لنيل الهند بحريتها، ونظراً إلى هذا، فإني أرى أن المسألة التي يثيرها غاندي لا تلائم للحالة الراهنة ولا علاقة لها بالحقائق الواقعية، كما أنني لم أتمكن من إزعاج نفسي على موافقة غاندي.

في الكلام الذي بين سنة ومائة سنة

إذا فن القاعنف في رئيس مصلحة سياسية معينة، لا عقيدة  
من معتقدات دينية ... كما يراها غاندي ... ولم أملك لحظة في أن من  
الهندوس أن يفزعوا السلاح أن عاجزوا عن كل تكبير وبقاهم  
متبادل" (٥٨).

و برهنت الأحداث على أن لولا كان بعيد النظر، وتولي  
القانونيات باسم الهند حتى ظفرت باستقلالها سنة ١٩٤٧م وظل  
رئيساً للحزب بعد الاستقلال حتى سنة ١٩٥٠م.

المحور الثالث: ليو الكلام الذي مفسر الهند وتفسيره "ترجمان  
القرآن".

تمهيد: يظن القرآن الكريم الكتاب الرئيسي الذي يجسد  
المعتقدات الأساسية للحضارة الإسلامية لمدة تزيد على أربعة عشر  
قرناً من الزمان وهو نص رسالة سماوية إلهية للبشر ولهذا فإن  
توصيل رسالة الإسلام إلى أنحاء الأرض مسئولية العلماء ولهذا  
السبب توجد للقرآن الكريم ترجمات عديدة في كل لغة من لغات  
العالم، وصار من الضروري أن تجد ترجمة جديدة للقرآن في كل  
عصر لتتاسب حاجات العصر الذي وجدت فيه، لأن القرآن نزل  
لكل زمان ومكان (٥٩).

و قد نشأت فكرة ترجمة القرآن متلازمة مع دخول الإسلام  
إلى أرض غير عربية فكانت ضرورة ملحة أن يترجم القرآن إلى

لغة التي حل بها لكس، يعتقد مذهب العامة والخاصة على السواء  
فظهرت فكرة الترجمة مترجمة مع دخول الإسلام الهند لأن القرن  
الذي هو أصل الإسلام وأصل عقائده نزل بالمثل عربي مبين في  
صحة على الهنود أن يفهموه، فالعربية تلتقي في الهند بما لقينته  
الفارسية من رواج وإزدهار، لذا ظلت فكرة توصيل أعظم كتاب  
سموي للعامة تواجه صعوبة كبيرة حتى انتهى لذلك علماء الهند  
فانصب اهتمامهم على ترجمة معاني القرآن، وظلت الترجمات  
تتوالى في كل عهد حتى ظهر منها عشرات الترجمات وجاءت كل  
ترجمة بحكومة بقبول اجتماعية وحضارية ومذهبية (٦٠).

و لجميع علماء الهند منذ ما يربو على قرنين من الزمان على  
ضرورة ترجمة معاني القرآن إلى لغة الأردية واللغات المحلية  
الأخرى التي يتحدث بها المسلمون كالبخارية والسندية والفارسية  
والكشميرية وغيرها. فكانت أول ترجمة للقرآن في الهند  
قام بها شاعر ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦ هـ - ١٧٦٢ م) ولكن  
الترجمة كتبت إلى الفارسية التي كانت لغة المسلمين في ذلك الوقت.  
ثم جاءت بعد ذلك ترجمات عديدة ومختلفة بسبب الاختلاف  
المنهجي والعقائدي لدى الجماعات المختلفة ومن أشهر هذه  
الترجمات الأردية للقرآن فكريم ترجمة "موضح قرآن" إنشاء عبد  
القادر الدهلوي ابن شاعر ولي الله والستوي سنة ١٢٣٠ هـ / ١٨١٤ م  
والتي تعد أول ترجمة أردية للقرآن (٦١) وتعد الإنشابة هنا إلى

في الكلام انه حين مكة ومصر عهد

لن شاء ولي الله الدهلوي وابنه شاء عبد القادر الدهلوي قد عشنا فترة  
من الوقت في مكة وتعلما في الحرم الشريف وحسبنا على الإجازة  
منه.

ثم توالى الترجمات الأردنية بعد ذلك بحيث يصعب على  
الباحث حصرها وجاءت كل ترجمة من هذه الترجمات بنقطة العصر  
الذي تمت فيه وفكره، وحملت كل ترجمة أبعثت فكرية  
والمذهبية، بل لقدرة اللغوية المترجم لأن اللغة الأردنية لغة  
جديدة، ولم يتعد عمرها خمسة قرون ولم يكتمل معجمها بعد، لذا  
فهي في تطور مستمر حتى الآن فلا ترفض دخول كلمات غريبة  
من لغات أخرى عليها بل تقبل هذه الألفاظ وتطوعها بحيث تصبح  
من ألفاظها ولهذا السبب تعددت الترجمات في اللغة الأردنية لأن  
الترجمة الأولى التي قام بها شاء عبد القادر صارت ألفاظها صعبة  
لا يمكن لقارئ هذا العصر أن يفهمها بسهولة، ولهذا تعددت  
الترجمات ولم يمر عام دون ترجمة جديدة وقد وصلت الترجمات  
الأردنية للقرآن الكريم إلى أكثر من مائة وخمسين ترجمة ومن أهم  
هذه الترجمات "تفسير رفيعي" لشاء رفيع الدين الدهلوي و "ترجمة  
قرآن" لسيد أحمد طائ، وترجمة "مواهب الرحمن" لأبى علي  
المصباح الجبدي وترجمة "غرائب القرآن" لنور أحمد، و "بيان القرآن"  
لأشرف علي التهانوي، و "موضح القرآن" لمحمود الحسن، و "تفهيم  
قرآن" لأبي الأعلى السودودي، وأخيرا "ترجمان القرآن" لأبي

للكلام أزيد وقد جاءت هذه الترجمة من لغة سبقتها بمقدمة تحدث فيها أزيد عن منهجه في الترجمة والمصطلحات والعلاقات التي سيلاحظها (٦٢).

**أولاً: ظروف كتابية تفسر "ترجمان القرآن" وخصائصه الخاصة**

ذكرنا في الصفحات السابقة أن أزيد كان يذهب للحرم المكي من أجل قراءة القرآن وحفظ آياته وقد نشر ذلك في تكوينه الفكري واستمر على هذا النهج من التثبيت بالقرآن ومطالعته العميقة للقرآن وكتابته عنه ونشره لكل ما يتعلق بالقرآن الكريم وعلومه في مجلة "الهلال" الأردنية، هذا بالإضافة إلى تحليفه للأحداث اليومية في ضوء الإرشادات القرآنية، فقد كان بشكل عام وفي جميع كتاباته يستعين بالقرآن الكريم، وهكذا رُفِعَ من شأن التأليف في الموضوعات الدينية، واهتم أبو الكلام أزيد بالقرآن الحكيم وجعل منه حياته، ونتيجة لجهوده جاء تفسيره على درجة عالية من التمكن والجودة والأصالة (٦٣).

يقول أزيد عن نفسه: "خلل القرآن موضوع فكري ليس ونهاري، لقد خلعت وأنا بعد ولد، وراء كل سورة من سوراء، وكل موضوع من موضوعاته، وكل آية من آياته، وكل لفظ من ألفاظه وطوبى مرحلة بعد مرحلة، وبمكنتي أن أقول، أنني شأحت معظم

ما طبع وما لم يطبع من التفسير والكتب ولم يفتي قط أي مبحث أو مقال عن علوم القرآن (٦١)

وعندما أصدر أزد مجلتي "الهلل" و"البلاغ" كنتا بمثابة الصوت الإسلامي لدعوته ولوائحه وكان يقول: "لا هدف للهلل إلا دعوة المسلمين للتمسك بالقرآن الكريم وسنة الرسول" وقد أحرص أزد، بضرورة أن يسافر المسلمون عامة ومسلمو الهند خاصة لخصايها المعصر الجديد وأن يبين لهم أن الإسلام لا يتعارض مع معطيات الحضارة الحديثة بشرط أن يفهموا القرآن جيداً، ولتحقيق أهدافه الإصلاحية بدأ أزد في مجلته الهلل بنشر ترجمة القرآن وتفسيره باللغة الأردية بعنوان: "ترجمان القرآن" في عام ١٩١٦م وذلك بطريقة مبسطة حتى يفهمها العامة والخاصة.

ويقول أبو الكلام أزد عن ظروف كتابة هذا التفسير والتحديات التي صانفها: "عندما أعلنت على صفحات "البلاغ" عن "ترجمان القرآن" و"تفسير البهان" عام ١٩١٦م لم يخاطر على يقي أن يخلل هذا العمل مطلقاً دون أن يكتمل لمدة خمسة عشر عاماً وأن هذا التأخير سيكون سبباً لتعريم الذين ينتظرونه وسبباً في الأمل". ففي ٣ مارس ١٩١٦م قبل مرور ثلاثة أشهر على هذا الإعلان أصدرت حكومة البنغال أمراً عسكرياً بطردي من كولكاتا وحظرت إصدار "البلاغ" وكل المطبوعات وأغلقت المطبعة. وذهبت إلى مدينة "رقنسي" بولاية بيهار المجاورة لكي تستطيع متابعة أعمالها

في كولكاتا وعندما فكرت في هذا العمل سنة ١٩١٥م وضعت  
 لماسي ثلاثة أشياء متصلة ومرتبطة بعضها ببعض هي: الترجمة  
 والتفسير ومدخل للتفسير، وكنت أعلم أنه لكي يتم فهم القرآن لا بد  
 من كتابة هذه الكتب فكانت الترجمة ووضع تفسير لبيان أهم نقاط  
 الترجمة والتفسير! كتاب علوم التفسير كمقدمة لأهل العلم  
 والمفسرين، وقد حاولت عندما تحدث عن كولكاتا أن يستمر  
 العمل في الترجمة والتفسير على الأقل حتى صدر الأمر بفتح  
 المطبعة في يونيو ١٩١٦م فتمت بترتيب المصودات لتسليهما  
 للمطبعة.

وفي يوليو ١٩١٦م صدر أمر باعتقالي فتمضي على الأمل  
 في نفسي ولم يبق لماسي سوى التأليف ولم يكن قانون السجن يمنع  
 ذلك وشعرت وأنا في سجن بلخي في غاية السعادة حيث يمكنني أن  
 أخصي عمري مع القرآن وترجمته ولكن للأسف لم يمض على ذلك  
 قرابة ثلاثة شهور حتى جرموني من السعادة فشي شعرت بها داخل  
 السجن فقد تم تعذيب بيتي في كولكاتا وهي رائتي واستولوا على ما  
 وجدوه من أوراق ومصودات وأرسلوها إلي الحكومة المركزية في  
 دلهي لفحصها وكتب قد بلغت بترجمة القرآن حتى الجزء الثامن،  
 وفي التفسير إلى سورة النساء فاستطعت في يدي وفقدت الأمل في أن  
 يعودوا ما أخذوه وتملكني الاكتئاب (١٥).



ثم وصلت الترجمة بعد أن سمعوا في بذلك، وبدأت من حيث انتهيت على أمل أن يردوا لي ما أخذوه من الأجزاء التي اكملت ترجمتها وكانت ثمانية أجزاء، واكملت ترجمة ما بقي من القرآن ١٩١٨م وأخذت لطالب الحكومة يرد ما أخذت من الترجمة ولكني لم أجد سوى المصاحفة فقررت إعادة الترجمة من جديد حتى ترجمت الأجزاء التي أخذتها واكملت عندي ترجمة القرآن كله وصارت جاهزة للنشر. وفي ٢٧ ديسمبر ١٩١٩م أطلقت للحكومة مراحي وتم رفع الحظر عن المطبعة وتوفقت عن الترجمة لظروف سياسية كانت تمر بها الهند حالت دون إتمام الترجمة. وفي نهاية عام ١٩٢٧م وصلت العمل وبدأت بصورة الفاتحة التي توقفت عندها طويلاً فهي لم أكتب. ولنتهيت من ترجمة وترتيب آخر سورة من القرآن في ٢٠ يوليو ١٩٣٠م (٦٦).

نشر مولانا آزاد تفسيره بعنوان "ترجمان القرآن" وكتب تحت العنوان "أي مجانب القرآن الحكيم باللغة الأردية مع ما يستلزم من تفسير" وكتب مقدمة لتفسيره شرح فيها مسخفه بالتفسير، والمعوقات التي واجهته في أثناء تفسيره للقرآن وترجمة معانيه، نشر في الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م والثانية عام ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ونشر آزاد في مجلد صغير تفسيره لسورة الفاتحة بعنوان "لم أكتب" بين فيه أهمية سورة الفاتحة وأهم مبادئها، وأبرزها تفسيراً مطولاً في مائتي صفحة، وطبعت بعد ذلك بعد مقدمة

مترجمان القرآن" في المجلد الأول الذي يتضمن تفسير سورة البقرة حتى آخر سورة الأنعام، في حين يتضمن المجلد الثاني سورة الأعراف حتى آخر سورة المؤمنون، أما المجلد الثالث فقد تم تجميعه من بين كتبنا التي أُرشدت إليها، وقسم بهذا العمل الناشر مدير الأكاديمية الإسلامية - اردو بلزار - بلاهور، ولستكمل الناشر بعض الموضوعات معتمدا على تفسير الشيخ محمد عبده، ويتضمن هذا المجلد تفسير سورة النور حتى سورة الفاتح. وقد فصل بين ما كتبه أُرشد وما نقله (مترجما إلى الأردية) عن تفسير الشيخ محمد عبده، وقدم لهذا المجلد الشيخ محمد حنيف التتوي (١٤١٤ هـ / ١٩٨٢ م) بمقدمة عن التفسير وفكرة وضع هذا المجلد الثالث عن طريق تجميع كل ما كتبه أُرشد في الفهال والبلاغ ومترجمان القرآن من قبل (٦٧).

وكان أبو الكلام أُرشد في تفسيره مترجمان القرآن " قد نُشر بمدرسة الإمام محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار وتلحق كذلك فيهما بحث تسمية (٦٨) وابن القيم (٦٩) وقد أخص أُرشد بعناية أن يساهم المسلمون عامة ومسلمو الهند خاصة فضليا في عصر التجديد وأن يبين لهم أن الإسلام لا يتعارض مع متطلبات الحضارة الحديثة بشرط أن يفهموا القرآن جيدا. وابتعد أُرشد عن الإسراف في الآيات التي تفسر في التفسير كما عارضه قروايات التي نُشرت بها وذلك بقراءة آيات والألفاظ في القرآن بالنقل أو بالتأويل

في الكلام لأنه من لغة ومفسر العهد

أي مفسر الآيات القرآنية بمعناها ببعض، فما ورد مجعلا في موضع جاء مفصلا في آخر، كما استخدم الأحاديث النبوية والحقائق التاريخية في تفسيره، واهتم اهتماما خاصا بالتقصص القرآنية وخاصة قصة ذي القرنين التي وردت في سورة الكهف.

يقول نزاد: "من يحب الله على هذا العاجز - يقصد نفسه - أن يطهره من لوث التفسير بالرأى، وكشف له حقيقة الحق القرآنية" (٧٠)

وقد جمع نزاد في مقدمة التفسير بعض الملاحظات والمواقف التي صانقها وخرج بها من تجربة ترجمة القرآن وهي على النحو التالي:

١- القرآن الحكيم في وضعه وأسلوبه وطريقة بيانه وخطابه ومنهج استدلاله وفي كل أمر من أمور غير متقد بمنهجنا الوضعي ولا يجب أن يكون كذلك. بل يتبع في كل أمور طريقة نظريا تتميز به الأنبياء لئلا نزل القرآن عن طريق الفلسفة الوضعية، عندما نزل القرآن كانت عقول مخاطبيه الأولين غير مصاغة في قالب الحضارة الوضعية وكان فهمهم بسيطا وفكريا مختلا فترجم القرآن في قلوبهم ولم يجدوا صعوبة في فهمه، لكن ما أن انتهى القرن الأول حتى بدلت تهب رياح التمدن الرومي والإيراني، ثم جاء عهد ترجمة العلوم اليونانية والفنون الوضعية وزاد الإطلاع على العلوم الوضعية

فبمقتضى القول عن بساطة القرآن وفطريته وعن هنا نشأت مشكلات عديدة لأن فهمنا القرآن فهمت أن تتشكل في هذه الظروف الصناعية ومن هنا لم يستطيعوا فهم محكم آياته وكلماء حاولوا حلها ازدادت تعقداً.

۲- جاء قائلين دخلوا الإسلام حديثاً بقصص وروايات انتشرت منذ أول يوم دخولهم في الإسلام وكانت بها خرافات وإسرائيليات عديدة وعندما أراد المفسرون استبعادها كانت الآثار اللغوية لذلك العناصر قد انتشرت وتغلغلت في التفسير.

۳- لم يهتم المحققون بالتمييز بين ما روي عن الصحابة وما روي عن التابعين، ونتيجة لذلك اعتبر أقوال التابعين من أقوال السلف والصحابة وكانت هذه لغة من الألفاظ التي أصابها علم التفسير.

۴- مما يؤسف له في هذه الظروف أنهم اقتنعوا طريق الاستدلال القرآني إذ لا يخفى على أحد أن منهج القرآن في استدلاله هو المحاور الذي يدور عليه أسلوبه وخطوبته وأسلوبه وأهدافه وحكمه ومواعظه وأهدافه، فلما ابتعد الناس عن فهم هذا المنهج قطع عنهم المنهج الذي يرتبون منه.

۵- من الألفاظ التي أصابت عقول الناس في فهم القرآن هو ربط بعض الحقائق القرآنية بالبحوث العلمية ومن هنا نجد أنهم

هو مذهب وقد ابن مائة ومائة فهد

حاولوا طبع معاني القرآن بالمطالع البطلانوسي كما نرى في عصرنا الحديث من محاولات ربط التفسير بالمعرب حسب المنهج الحديثة والآيات التي تتحدث عن تكون وعظاها (٧١).

### ثانياً: منهج أبي الكلام آزاد في التفسير

قدم أبو الكلام آزاد لتفسيره مقدمات وفنية شرح فيها قصة هذا التفسير، والواقع والأسباب التي حدثت به لكي يتم هذا المشروع الضخم، ومنهجه في ترجمة الآيات وتفسيرها وأهم الحقائق التي صادفته في هذا العمل وأبرز السبل لتخطي هذه الصعوبات أو حلها بما يتفق مع منهجه في الترجمة والتفسير وكذلك ترتيب المناوين التي يكتب تحتها خلاصة أفكاره ونحن عندما نقرأ هذه المقدمة الواحدة نراه قد تأثر كثيراً بتفسير الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا وخلاصة ما جاء في تفسير محمد رشيد رضا المعروف بتفسير المنار وذكر آزاد في "ترجمان القرآن" نفس المناوين التي ذكرها رشيد رضا في تفسير المنار بل تأثر بكل ما جاء في تفسير محمد رشيد رضا في تفسيره سورة الفاتحة (٧٢).

وفيما يلي سوف لنذكر بشيء من الاختصار منهج آزاد في الترجمة والتفسير الذي سار عليه في "ترجمان القرآن" والأسباب التي دعت له هذا الجهد . يقول في المقدمة: "إن تعليم القرآن وفهمه بطريقة عصرية وفقاً لمقتضيات العصر يعد الخطوة الأولى على

طريق الإصلاح الديني إلا أن هذا الأمر لم يكن مثلهما حيث يلزم تحقيقه ما يلي:

١- إيجاد المشكلات التي تهيئت في طريق فهم القرآن وتفسيره والتي كانت سبباً في عدم الفهم في جوهر القرآن ولغيره لأن الترجمات والتفسيرات لن تكون كسباً ولن تفي بالقول والرواج ما دامت هذه المشكلات قائمة.

٢- كان من الضروري إعداد كتاب في الألفية يكون في قراءته وتدريبه كافياً لفهم مقاصد القرآن وبيان جوهره وحقيقته، فلا يكون مسبباً لوضوحها أو ضيقها بل يوضح عنه وقت الفهم ولا يختصراً بصعب عليه فهمه بسبب اختصاره ولكن تكون الترجمة التي لا تحتاج إلى أي شيء آخر لتوضيحها.

٣- أن تكون هذه الترجمة من حيث نوعيتها مميّزة في تفسير القرآن وتفسير غيره.

٤- من الواجب علينا لنشر القرآن في العالم أن نقل معانيه إلى سائر اللغات وأن يوضع معيار أساسي للترجمة واسم الحفظ لا يوجد أي كتاب في هذا الموضوع يمكن الاعتماد عليه.

٥- إنه لمن المخجل حقاً في هذا الموضوع أن الإنجيل ترجم إلى معظم لغات العالم المعروفة، وكذلك فإن الآيات المترجمات قد تمت في لغات غير معروفة، في حين أننا لم نستطع حتى اليوم - في

في هذا المجلد أول من نشره في هذا

عهد أولاد - نشر ترجمة القرآن في لغات وطننا التي يتحدث بها ملايين قهقري، صحيح أنه قد تمت بعض الترجمات في الأندلس وكذلك ترجمات إنجليزية قديمة ولا يمكنني أن أنكر ما بذل فيها من جهد ولكنها في نفس الوقت لا تفي بالغرض (٧٣).

بعد ذلك يذكر أولاد أن هذه هي المحاولات الأولى لهذا العمل النسخ وهو ترجمة القرآن وأن هناك جهوداً أخرى يجب أن تبذل لإتجاز هذا الهدف الأساسي في سبيل فهم القرآن ونشر تعاليمه وأن يتم ذلك (لا بتحقيق هذه الأهداف).

١- أن يتم نشر "ترجمان القرآن" بأعداد ضخمة وفي مختلف الطباعات من حيث نوع الورق وحجم الطباعات حتى يتمكن لكل فرد أو جماعة الاستفادة منها فلا يخطو بيت مسلم منه.

٢- الاهتمام بعلوم القرآن وذلك بطريقة حديثة تكون هناك بحث في لغة القرآن وأسلوب بيانه وأهدافه وطريقة استدلاله وتصنيفه وأمثاله وتاريخ نزوله وتكوينه وغيرها.

٣- يجب ترتيب أبواب وعلوم من تخرج تحتها الأهداف وقموسها في القرآن، كل قسم منفصل عن الآخر فيصبح كل اتجاه في القرآن مجتداً وواضحاً (٧٤).

ولقد تم ترتيب "ترجمان القرآن" على وجه ميسر بحيث يسهل نشره كله مرة واحدة أو في أجزاء مع الاهتمام بترتيب

الأبواب والموضوعات ووضع عناوين لها كما يبدو في سورة الفاتحة.

٤- يجب إعداد معجم خاص يكون مرجعا يتم الرجوع إليه في بحوث القرآن وفي الفاتحة على سبيل المثال يتم ترتيب الفاتحة للقرآن ترتيبا وانسجا جامعيا يكون تفسيرا للأوسلت والأسماء والألفاظ (٧٥). كذلك يمكن أن تطبع بعض الفرائض في كتاب واحد والفرائض في كتاب آخر. ولقد شعر بعض المستشرقين في أوروبا بأهمية هذا العمل وسبقونا إليه ولكن ما تم لا يطمئن إليه وغير كاف. ومن ناحية أخرى تم طبع الإنجيل طبعات شعبية ثم تصل أفضل طبعات القرآن الكريم إلى مستواه، فلم نستطع في الهند أو في العظم الإسلامي أن ننشر القرآن في طبعة عصرية ولا زلنا نعتقد أن أعظم خدماتنا للقرآن هي أن نقوم بطبعته في أفضل مذهب وسطور مرسومة بالألوان.

٥- يجب ترجمة القرآن في لغات متعددة وطبعته بأعداد كثيرة بحيث يصل إلى كل الناس على اختلاف لغاتهم ولأن تكلم إدارة أو هيئة تشرف على نشر القرآن وطبعته على نحو ما هو كائن في أوروبا في "جمعيات الإنجيل"، كذلك ترجمة القرآن في الإنجليزية والفرنسية أولا، ومن ثم يسهل ترجمة القرآن في اللغات الأوروبية الأخرى، وإلى اللغات الشرقية العربية والفارسية والتركية والتبتية



أمر الكلام لأنه ابن لغة ومصر هذه

لأن معظم المهتمين يتكلمون هذه اللغات. وبالمثل ينبغي الاهتمام بترجمته للغات المنتشرة في الهند كالبنغالية والكوريتية والعمراتية والتاميلية والتلجو والسندية كما ينبغي طبعه باللغة الهندية. (٧٦)

وقد حاول لزد بنفسه أن يلفظ فكرة بشأن إدارة خاصة بترجمة القرآن ونشره عام ١٩٢٧م كما صمم على ترجمة "ترجمان القرآن" إلى الإنجليزية والهندية ولكن القدر لم يملاء لتحقيق ما كان يصبو إليه.

وحاول أن يوفق في ترجمته بين مفاهيم الترجمة الأوردية السابقة عليه وجاءت ترجمته عصرية مراعية للتطور العلمي ولذوق العصر وبلغة أوردية سلسة وبسيطة، وخالية من التعقيدات اللفظية التي كانت سمة بارزة في الترجمات الأوردية القديمة، ولذلك فإن "ترجمان القرآن" يمكن أن يكون نموذجا إذا لترجمة القرآن الكريم إلى الأوردية ومن ثم يمكن أن نعتمد عليه في الرد على المستشرقين وأعداء الإسلام والفرق المارقة كالقاديانية واليهودية وغيرها، وجاء هذا التفسير نتوفا لحجته العلمية.

**ثالثا: تفسير لزد لسورة الفاتحة "أم الكتاب" نموذجا**

اهتم مولانا لزد اهتماما خاصا بترجمة وتفسير سورة الفاتحة "أم الكتاب" حيث ألف لها مجلدا ضخما تناول فيه لزد ما لم يسبقه إليه أحد من شبه القارة الهندية وباكستان، ولأهمية

هذا المجلد ترجم إلى لغات عديدة منها ترجمتان بالإنجليزية، الأولى  
للم بها محمد إسماعيل حسين والثانية عبد القادر حيدر قاضي ومطبعتا  
في الهند. (٧٧)

وسورة الفاتحة هي أول سورة في القرآن الكريم لذا سميت بـ  
"فاتحة الكتاب" وهذه السورة لها أهمية خاصة بين سور القرآن،  
لذلك أخذت مكانها في الصفحة الأولى من القرآن الكريم وقد أشار  
القرآن ذاته إلى أهميتها من قوله تعالى: "ولقد أنزلناها سبعاً من  
ثماني وقرآن العظيم". (٧٨)

لقد ثبت من الأحاديث والآثار أن المقصود من ثماني سبع  
هي هذه السورة لأنها سبع آيات تتكرر قرأتها في الصلوات بشكل  
مستمر. وقد روي في الأحاديث والآثار أسماء أخرى منها "الم  
كتاب" و"الكافية" و"الكثر" و"أساس القرآن".

في اللغة العربية تطلق كلمة "لم" على الالتواء فهي يكون  
فيها جاعية أو تكون مقنعة على غيرها أو ما يكون مكانه سامياً  
كان يطلق على الجزء المتوسط من الرأس "لم الرأس" لأن الدماغ  
يتمركز فيه، وكذلك "سكة المكرمة" تسمى لم القري لأنها مركز  
لتجميع العرب في الحج فكان الهدف من تسميتها لم القرآن الإشارة  
إلى أنها سورة تجمعت فيها معاني القرآن لأن لها مكانة بارزة بين  
سور القرآن، وهي "أساس القرآن" و"كافية" أن تكفي في كل شيء.

لجو الكلام لربك بمن ملة ومصر عهده

و"تكنز" لأنها كنز المعاني وقد وردت لحديث تفل على أن هذه الصفات كانت معروفة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ففي حديث نبوي: " أن الرسول صلى الله عليه وسلم لقن في بن كعب هذه السورة وقال إنه ليست هناك سورة تعجزها" وفي رواية أخرى ليست اعظم منها لو خيرا منها" (٧٩).

ثم يؤكد أن لا على أن سورة الفاتحة هي خلاصة الدين الحق فيقول: "إذا تدبرنا معاني هذه السورة ظهر لنا أن بينها وبين باقي القرآن نسبة الإجمال والتفصيل، أي أن الأهداف والمقاصد التي تناولتها السور الأخرى لحنوت، عليها هذه السورة مجسدة فإذا لم نستطع للمرء أن يقرأ شيئا من القرآن ويحفظ معاني هذه السورة فقد عرّب الأعرص الحقيقية للدين الحق والعبودية لله وهذا هو مجمل ما ذكر في القرآن مفصلا.

علامة على هذا فلو نظرنا إلى طريقة الدعاء في هذه السورة وهو ركن مهم في العبادة اليومية لظهر لنا خصائصها إنها تصلح لأن تكون لائحة دينية وعصارة الإيمان بعبودية الله إذا تبارك القرآن إلى قيمتها "سجدا من العتسي" أي أن هناك حكمة تكمن وراء تكرارها وقراءتها مرات ومرات، فلا يصعب على المرء مهما يكن لهوا أن يحفظ هذه الأسطر الأربعة وبذلك معانيها البسيطة، ومن لا يستطيع قراءة القرآن طبرها فقد استطاع أن يحصل على أساس الدين الحق، ولذا وجب على كل مسلم أن يتعلمها وكان للصعوبة

تسلسله فہرستہ، صفحہ ۳۰، عدد ۱

يطلقون عليها اسم "سورة فصيلة" أي لأن فصيلة لا تكون مسبوحة بدونها، فلهذا هي خلاصة فدين الحق؟

۱- تصور صفات الله عز وجل تصويراً مسبوحة.

۲- تحتوي على قانون الجزاء أي العمل الطوبى يؤدى إلى الخير والعمل السيئ إلى الشر.

۳- الإيمان بالمعنى أي أن حياة الإنسان لا تنتهي بالدنيا وأن هناك حياة بعد هذه الحياة يذكر فيها الإيمان الجزاء.

۴- هي طريق المسجدة والفلاح (۸۰).

وهذا هو رأي هو ما قاله الإمام محمد عبده (۸۱) والحقيقة أن نزاد قد تأثر في رأيه هذا برأي الإمام محمد عبده في تفسير سورة الفاتحة التي كتبها ونشرها تلميذه محمد رشيد رضا بقول: "والفاتحة مشتملة على مجمل ما في القرآن وكل ما فيه تفصيل للأصول التي وضعت فيها" (۸۲).

وفي تعليق نزاد لرقع على سورة الفاتحة "التي وصفها نزاد بأنها المقدمة الطبيعية لدراسة القرآن" لفت على فكرة "الربوبية" كجوهر للإسلام في مناقشته وصلاحيته للعالميتين، فالربوبية مدتها تستلزم إدراك الله ربنا للعالمين، وكلمة "رب" في اللغة العربية تتضمن في معناها "المميز" و"المفهم" و"المعبر"

في كلام لؤي بن حنانيا ومصر هذا

لكل خلقه، ونظام قروبوية يسمو على جميع انفسنا في قروبوية  
وتشريعها التي اعتمدت على اعتبارات مختلفة مثل: العقيدة واللون  
والمنطقة والدولة. فكل رب ابن ليس لها شعب واحد وإنما هو لله  
لكافة الشعوب. كذلك أكد لؤي على أن هناك ثلاث صفات قد ذكرت  
في القرآن على نحو متكرر وهي "الرحمن الرحيم ملك يوم الدين".  
وقد أؤس لؤي في سياق ترجمته لسورة الفاتحة اهتماما خاصا  
"بالعقل" كوسيلة لأكثر جميع الأمور مساوية كلفت لو قروبوية  
وتفسيرها. وخلص إلى أنه عندما يرشدنا الله إلى الطريق الصحيح  
"هذه للصراط المستقيم" فإن هذا الطريق لا يختص بأي عرق أو  
أمة وإنما هو طريق يجتمع عليه نوري العقول شريحة بصرف  
النظر عن العرق الذي ينتمون إليه ليتأكد بذلك أن الإنترام بالإنسانية  
الشمولية هو في حقيقة الأمر جوهر رسالة القرآن الكريم (٨٢).

وعند تفسيره لأسلوب سورة الفاتحة يقول لؤي: "انظروا  
كيف جمعت هذه السورة خلاصة الأمور كلها؟ فهي من ناحية  
تحتوي على كلمات يمكن عدّها، ومن ناحية أخرى تحتوي على  
كلمات منبقة وواضحة المعنى ومؤثرة في القلب دون تعقيد أو  
تسكين، ولا تعقيد في أي ركن من أركانها، وتتأملوا في كل ما  
يرتبط بعبودية الله، وهل يمكن أن يكون هناك كلام أسهل مما ذكر  
في هذه الآية؟ إنها جميع جمل قصير، وكل جملة لا تزيد على أربع  
أو خمس كلمات، لقد عرف الله سبحانه وتعالى بذلك قصائد التي

يشاهدها الإنسان أميلاً ونهاراً ونواً أنه لا يتأمل ولا يفكر فيها بجهل  
ثم قرر أن عبوديته والاحتراف بعبودته، فدعا إلى أن يوفق بالسير على  
القواعد المستقيم متجنباً زلات هذه الحياة فليس فيها أمر عجيب، بل  
أمر بسيط من تصور لنا الدينية".

ومن عززت سورة الفاتحة أن هذه الصورة زينت التصورات  
الوجدانية للنوع الإنساني بتعبيرات أظهرت كل عقيدة وكل فكرة في  
صورتها الحقيقية وهي دعاء بسيط من رجل يؤمن بعبوديته لله إلا  
أن كل كلمة وكل أسلوب يوضح غاية من غايات الدين الحق  
وكلماته توفق مفاهيمها:-

١- لقد أخطأ الإنسان خطأً فاحشاً في تصوراته لله تعالى فيرى  
هذا التصور على مخوف وقرية بدلاً من الحب، فزالت أول كلمة  
من السورة هذه الفاتحة. فبدأت سورة الفاتحة بـ "الحمد" والحمد  
هي الثناء الجميل أي مدخل الصفات الحميدة والثناء الجميل لا يكون  
إلا لمن فيه الحسن والجمال فلا يمكن أن يجتمع تصور المخوف  
والفرح مع الحمد فالذي يكون محموداً لا يمكن أن يكون مخيفاً. وبعد  
الحمد جاء ذكر "الربوبية" و"الرحمة" والعدالة وبهذا صورت  
الصفات الإلهية صورة كاملة تهب الإنسان كل ما يحتاج إليه  
الإنسانية في تطورها وارتقائها وتحفظها من جميع الضلالات التي  
تعرض للإنسانية في هذا الطريق.

أبو القاسم زاده ابن سفة ومفسر الهند

٢- وفي رب "العلمين" اعتراف بقربوبية تكاملية والعلمية على كل فرد وكل جماعة وكل أمة وكل دولة وكل ركن من أركان الوجود، فهذا الاعتراف يصحو كل المصيبيات القضية التي ظهرت في مختلف الأمم والأجيال في القاسم حيث كانت كل أمة تظن أن الله قد خصها وحدها دون سائر الأمم بالبركة والسعادة.

٣- وكلمة "الدين" في "مالك يوم الدين" تدل على الاعتراف بقانون الجزاء وتعبير لجزاء بكلمة الدين لتوضيح حقيقة وهي أن الجزاء نتيجة طبيعية للأعمال الإنسانية فليس من غضب الله وفتنائه أن يخطب عباده؛ لأن معنى الدين هو الجزاء والجزاء (٨٤)

٤- أن وصف الله تعالى بـ "مالك يوم الدين" يعد وصفه بالقربوبية والرحمة لظهور حقيقة أخرى وهي أنه إذا كان لمصطفى القهر والجلال وجود في القاسم مع القربوبية والرحمة فليس ذلك لأن الله تعالى له غضب ونقمة بل لأنه عادل ومن حكمته أنه جدد لكل شيء خاصيته ونتيجته، وأن العدل ليس مناقضا للرحمة بل هو عين الرحمة.

٥- لم يقل في العبادة تعبدك بل قال: "إليك نعبد" أي نعبد العبادة لذاته سبحانه وتعالى والهدف من ذلك أننا لا نعبد غيرك. وفي قوله "إليك نستعين" كسر الاستعانة عليه تعالى كذلك. وبهذا!

الأسلوب في قديان جمع أشرار من التوحيد وتطبع كل الطريق إلى الشريك.

٦- بعد ذلك غير مسجله عن سبيل الفلاح والسعادة بقوله "المسارط المستقيم" أي الطريق للمضي، ولا يمكن أن يكون هناك تعبير آخر فجعل من هذا التعبير لأنه لا يمكن لأحد أن يكون له للخبرة بين الطريق للمضي المستقيم والطريق غير المستقيم ولا يختار الطريق الأول.

٧- وقد دل ذلك على أن هناك علامة بسيطة يعرفها كل فرد وهي حقيقة مشهورة أي تلك الطريق الذي هو طريق لولئك الذين تحبهم الله عليهم، لها كانت الأسمة أو الدولة أو الزمن أو الشخص فالإيمان على كل حال يرى أن الدعوة طريقين في هذا المقام "طريق الذين نجحوا وطريق الذين فشلوا" والخصل دلالة على هذا الأمر الظاهر أن يتسار إليه بالهنا، قلن قبل شيء عنه أكثر من ذلك فقد جعل الأمر معلوم مجهولاً. (٨٥)

لذا نذكر لهذه المسورة أسلوب "الدعاء" لأنها إذا أنزلت على شكل التعليم والأمر فتنت تأثيرها، فهذا الأسلوب الدعائي يوضح أن كل إنسان صانع يستطيع أن يخطو خطوات للأمام في عبودية الله تعالى عندما يريد وكأنها ثورة فكرية وجدانية لعبودية الله تتطرق من



أبو الكلام آزاد بين مكة ومصر الهند

لسان صانع بلا شعور بعد أن يقر أن الله وحده القدي بعد، وطلب  
المدد منه يتدفق تلقائياً نحو طلب الهداية منه (٨٦).

### خاتمة الحديث

كانت مكة - ولا تزال - القبلة التي يروى علماء المسلمين  
وجوهرهم شطرها على اختلاف أجناسهم وقومياتهم شعوباً وأجناساً  
وطبقات هذا التأثير والتأثر منذ ظهور الإسلام وسيفل - بلقن الله -  
إلى قيام الساعة. ولعل هذه المكانة المقدسة والمرموقة لهذه المدينة  
قد جعلتها ملاذاً لآلاف العلماء الهند وكانت بمثابة حلقة الاتصال  
الإسلامية بالنسبة لهم. وتوكت مكة قرناً عظيماً ومؤسراً في أبي  
الكلام آزاد وعلماء الهند وقد انعكس ذلك على الحركات الإصلاحية  
والاجتماعية والسياسية في شبه القارة الهندية.

وكان أبو الكلام آزاد بين مكة ومصر الهند، العظم البارز  
ورجل الدولة، وأول وزير للتعليم في الهند بعد حصولها على  
الاستقلال قد شارك في المفاوضات مع الإنجليز لاستقلال الهند،  
وكان في مقدمة الزعماء الهنود الذين ألبوا بلالاً حصناً في خدمة  
الثقافة الإسلامية، وأسس الأسس لسياسة الهند التعليمية والثقافية  
بعد حصولها على الاستقلال.

و مولانا آزاد من زعماء حركة تحرير الهند من الاستعمار  
الإنجليزي، وله دور بارز في ترويج الفكر السياسي، وهو شخصية

ناثرة في معجزة تاريخ المسلمين في الهند، جمع بين الإمامة في الدين والعلم والفز عامة في الأدب والسياسة والريادة في المكتبة والمصاحفة وكان له دور عظيم في حفظ المسلمين، وكانت شخصيته فذة عظمية، نال علما وفرا وثقافة واسعة وعرف بذكائه والوقت الثائر وعجزه العجيب، فذاع صيته في العالم. وكان لحيته وشاعرا ومؤلفا ومصحفا ومفسرا للقرآن ومترجما لمعانيه ومخطيبا مصقفا.

وقد انعكس أثر تربيته العلمية على حياة أبي الكلام لزيد وعلى كتابته من حيث الشكل والمضمون حيث اتخذ مؤلفاته أسماء عربية مثل: ترجمان قرآن وعجاز خاطر وتكره وغيرها، ولطلق على المصحف التي أصدرها أسماء عربية مثل: التهليل والتبليغ والجامعة والفتوة والوكيل والإقلام والمصباح وغيرها وكانت له المختارات عربية لمجالاته الأربعة.

واستخدم لزيد صيغا جديدة في كتابة الرسائل الأردنية، وكان يستخدم التقويم الهجري دائما إلى جانب استخدامه للأبواب القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار والأقوال المشهورة، والأمثال والحكم باللغة العربية كما هي في الأصل، ويرجع له الفضل في إثراء المعجم الأردني بكلمات عربية جديدة عن طريق إحياء استعمال الكلمات العربية المنتشرة التي لم تعد تستخدم أو من خلال استعماله كلمات ومصطلحات عربية جديدة.

أول الكلام لزم أن هذه مصر الهند

وكلفت الجزيرة العربية وما يجري فيها من أحداث موضع اهتمام لزم وبخاصة مسألة الخلافة لفتا ولها في صحفه وكتب كتابا مهما عنها هو "جزيرة عرب لور مسألة خلافت" وكان يتغنى بحوائله المبكوة في جميع كتاباته ولله الفضل في لغت أنظار الهندود عامة ومسلمي الهند خاصة إلى الثقافة والمعارضة العربية.

وكان من عادة لزم في ترجمة معاني القرآن وتفسيره أن يفتق عند أهم لتعليق الخلافة في الآيات القرآنية ويعلق عليها تعليقا يطول لو يقصر حسب أهمية القضية المطروحة للمبحث، وعند ترجمة آية سورة يتحدث عن أهم أهدافها ومغزاها على غير ما فعله محمد رشيد رضا في تفسير المنار. وقد تأثر لزم بآراء ابن تيمية وابن القيم من القضاء والإمام محمد عبده وسيد رشيد رضا من المحدثين.

و يرى لزم أنه لا ينبغي لذا أن نخضع القرآن للمصطلحات العلمية التي وجدت عليها من الترجمة عن اليونانية والفارسية، وبعض الخرافات والإسرائيليات في تفسيره لآيات القرآن لأنها روايات مشكوك في صحتها، وكان يغلب رأي الصحابة على رأي التابعين في تفسيره للآيات القرآنية وعدم فهم القرآن وتفسيره طبقا للمذاهب الفقهية والكلامية.

و يرى لزم كذلك عدم ربط معاني القرآن بالإنكشافات العلمية الحديثة لأن هذه الإنكشافات بدورها يمكن نقضها بالإنكشافات لأحدث منها.

و لقد لُزنا لسورة الفاتحة مجلداً كبيراً ننال فيه هذه  
قصور من جميع الجوانب اللغوية والفقهية والتفسيرية مركزاً كذلك  
على تلمحيته اللفظي والمعنى في هذه السورة التي تعد ملخصاً مجلداً  
للقرآن الكريم.

لقد كان لُزنا سابقاً لعصره، وكل ما بدأ به وطلب به تم  
على أرض الواقع فظهرت إدارته وهذات عديدة في العالم  
الإسلامي أشرقت على طبع القرآن ونشره وترجمته إلى جميع لغات  
العالم المعروفة وغير المعروفة، فلم يترجم القرآن الكريم إلى لغات  
التصويب والجماعات الإسلامية مثل: الأردنية والفارسية والتركية  
والبنغالية والتشميرية والسندية والقازاقية والأزبكية والأفريية  
والكردية والفهرسية والمولداوية وغيرها إلى لغات العالم الكبير  
ولقد تحقق ما صبا إليه أبو الكلام، فأنشئت هيئات تعمل على طباعة  
القرآن الكريم ونشره وترجمة معانيه مثل مجمع الملك فهد للقرآن  
الكريم بالرياض ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف  
بمصر.

### الهوامش والتعليقات

١. عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ التعليم في مكة المكرمة.  
الطبعة الثالثة. مؤسسة الرسالة بيروت. ١٤٢٢م. ١-٢٠٠م. ص: ١٠.
٢. قصباوي: المعتمد: تاريخ مكة، الجزء الأول، مطبع قريش. مكة  
المكرمة. ١٢٨٠هـ. ص: ١٧-١٣.

أخبار القلاع والبلاد من مكة وحاصرها

٣. الحسوي، إسكوت: معجم القيلان، المجلد الخامس، دار مسكن، بيروت، ص: ١٨١.

٤. عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ القنظوم في مكة المكرمة، ص: ١٤.

٥. عثمانين، عبد الله السليح: تاريخ المملكة العربية السعودية، ج ١، الرياض، ١٤١٩ هـ، ص: ٣٠١، ٣٠٢.

٦. السباعي، أحمد: تاريخ مكة، الجزء الثاني، الأسفة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، الرياض، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩ م، ص: ٥٢١ و ٥٥٣.

٧. السباعي، أحمد: تاريخ مكة، الجزء الثاني، ص: ٦٥٥ - ٦٥٦.

٨. عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ القنظوم في مكة المكرمة، ص: ٤٢. والعزيز أرجح في: عبد الجبار، ص: ١٠٠ من ملخص القنظوم وجنيز، بالمسجد الحرام، مكة المكرمة، د. ١٣٧٦ هـ، القاسي، نقي الدين محمد بن أحمد: شفاء الخرم بأخبار البلاد الحرام، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، ١٩٥٦ م.

٩. السباعي، أحمد: تاريخ مكة، الجزء الثاني، ص: ٦٥٦.

١٠. القاسي، نقي الدين محمد بن أحمد: شفاء الخرم بأخبار البلاد الحرام، الجزء الأول، ص: ٣٢٩.

١١. عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ القنظوم في مكة المكرمة، ص: ٥٨. وأيضاً: قنيز ونقي، قطب قنيز محمد: كتاب الإصنام بأعلام

## ١٤. السلسلة الهندية: الجزء ٤، الجزء ١

بيت الله الحرام، مكة المكرمة: المكتبة العلمية، ١٣٧٠ هـ، ١٨٦١ م.  
 عبد المنعم النمر: تأريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة،  
 القاهرة، ١٣٧٨ هـ، ص: ١٥٩. وقولة الكجركية دولة إسلامية قامت  
 في كجرجت بغرب الهند سنة ١٠٦٠ هـ/١٤٠٧ م وختمت عليها المغول  
 عام ٩٥٦ هـ.

١٥. ... ألقت مكة بظلالها على العديد من الأمراء والسلطين الذين حكموا  
 الهند، فكانوا يستقروا زواجرتها و القبر لك بها. عهد القويوم بصرون  
 مسورية أو تولي الملك والإسرة وكائن السلطان أو رنجزوب عالمجير  
 يهتد بالهندها. والزا في مكة لتوز بها على مسجورين من الهند  
 وغيرهم في مكة المكرمة. ومن السلطين من كانت تربطهم بمكة  
 علاقة قوية، وقد زارها وجمع فيها كثرهم، وبعضهم لم يتمكن من  
 الزيارة فكان يرسل الهدايا والبطايا لرساءهوا في تفتات الجرم الملكي  
 وقمدروس وجرها من الأعصا الخيرية. (محمد الجهر على:  
 لورنكزوب عهدهم من على لراء. تولى لردو بوز. في: دهن، ١٦٨٥،  
 ص: ٦٥).

١٦. رحمت الله بن خليل الرحمن الكبر، تولى عثمانى: الفهار الحق. الجزء  
 الأول، دار الوطن للنشر، تحقيق محمد أحمد ملكسوي، الرياض،  
 ١٤١٤ هـ، ص: ٢٦. وقد ولد الشيخ رحمت الله بحي (تريار ككائن)  
 في قرية كجركية بمحكمة مظفر نجر من توفيق دلهي في سنة جمادي  
 الأولى سنة ١٢٢٣ هـ الموافق ٩ آذار سنة ١٨١٨ م وتعد لشتهير لفراد  
 أسرته بالعلم والطلب والمناصب العالية، ويأتي نسبة عند الحد لرايح  
 والثلاثون إلى ذي قنورين عثمان بن عثمان، وبدأ تعلمه في بلنته على  
 يد والده وكذا لفراد أسرته المشهورين بالعلم والفضل والدين، ثم

في نظام تركي من مكة ومصر الهند

وهذا للتعليم العالي في دولهم ولكي يروا جميع إلى كبريته فخصه  
مجلس العلوم الشرعية والإفتاء والمصنف مدرسة شرعية في كبرائه  
وتدبره لأخطر التفسير السجدة بمطعمي الهند، والمصنفات في جهود التي  
ببناها المنصورون فترك وظففته في الترخيم وقدمه لمطارعة  
المنصورين حتى أصبح مستقلاً - بلا مدافع - في علم مقارئة الأديان  
وقرد على المنصري، ومن أشهر كتبه: إزلة الأرواح علم ١٢٦٩ هـ  
(بالعربية)، وإزالة تشكوك (بالأردنية) في جزئين ١٢٨٨ هـ، إظهار  
الحق في الرد على القسوس فندر وألفه في الاستقامة ونهته منه في  
سنة ١٨٦١ هـ (بالعربية)، وفتحيات في إثبات الاحتجاج في القيمة  
والجسر (بالعربية) ١٢٨١ هـ، ولقد أمر السلطان عبد العزيز خان  
بترجمته إلى اللغة التركية وعدة لغات أوروبية أخرى، وطبع في مصر  
سنوات ١٣٠٩ هـ و ١٣١٦ هـ و ١٣١٧ هـ (إظهار الحق: الجزء الأول  
ص: ٢٠).

١٤. السباعي، أحمد: تاريخ مكة. الجزء الثاني. ص: ٦٥٤ - ٦٥٥.

١٥. المرجع السابق. ص: ٦٥٥ - ٦٥٦ و ٦٩٨.

١٦. عبد الله، عبد الرحمن بن صالح: تاريخ العلوم في مكة المكرمة. ص:  
٣٠.

١٧. السباعي، أحمد: تاريخ مكة. الجزء الثاني. ص: ٦٥٧ - ٦٦٤.

١٨. تمزيد في هذا الموضوع أرجع إلى:

١٩. سمير عبد الحميد إبراهيم: الجزيرة العربية في أدب الرحلات  
الأردنية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩٩ م.

تسلسلية شهيد، المجلد ٥٥، العدد ١

٢٠. جلال السعيد الشاذلي: أبحاث في شبه الجزيرة العربية في الإنصاف الأردني، بحث في نفسي في نسخة أبحاث في شبه الجزيرة العربية، دائرة الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٢١هـ.

٢١. أبو الكلام آزاد: مذكرات أبو الكلام آزاد (الهند تقوز بحريتها) ص: ٩  
وعبد المنعم النمر: أبو الكلام آزاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٤م، ص: ٦٦-٦٢.

٢٢. عبد المنعم النمر: أبو الكلام آزاد، ص: ٦٢.

٢٣. خفيق نجم: مولانا أبو الكلام آزاد: شخصيات نور كارتاسه، اردو لنگوي، نئي، ١٩٨٢، ص: ١٦.

٢٤. أبو الكلام آزاد: تذكره، مرتبه ملك زلم، صاحبه لنگوي، نئي نئي، نوسري بار، ١٩٨١، ص: ٢٨.

٢٥. أبو الكلام آزاد: "India wins Freedom" و "هي مذكرات آزاد" ونشرت بالإنجليزية في دهلي في يناير ١٩٥٩م وترجم بعضها ونشر في مجلة ثقافة الهند باللغة العربية في أعداد متفرقة بدأت بعدد مئتين ١٩٥٨م وانتهت بعدد ثلث مئة ١٩٦٢م، ص: ٢٠-٢٦. أيضا: مشيخ فادي: آزاد كسي كهاني خود آزاد كسي زباني، حكي بيلشنگ، هارمس، دهلي، بار كول، ١٩٥٨، ص: ١٠٩.

٢٦. مشيخ فادي: المرجع السابق، ص: ١٨٦-١٨٧.

٢٧. مشيخ فادي: المرجع السابق، ص: ٨٩.

٢٨. أبو الكلام آزاد: تذكره، ص: ٢٨.



آبوء الفكلام لؤزء آون مءة وماسر الفهند

٢٩. ملبوع لؤءاءى: الفمر رءع الفسلق: ١٨٨٠-١٨٨٧ .
٣٠. ملبوع لؤءاءى: الفمر رءع الفسلق: ٢٢٢-٢٢٤. و لؤءاءى: علبار فلفطر: ١١٤-١٢٦.
٣١. ملبوع لؤءاءى: لؤءاءى كهاىسى. ١٨٨-١٨٩ وشمورش كلفشمورى: آبوء الفكلام لؤءاءى. ففاعة لؤل. لاهور. ص: ١٩٨٨-١٠٩.
٣٢. حافظ مءمد صءبق: مولانا آبوء الفكلام لؤءاءى كر لوبى. ١٩٨٩. ص: ٨٦ - ٨٧ و ملبوع لؤءاءى: الفمر رءع الفسلق: ٣٢٥.
٣٣. آبوء الفكلام لؤءاءى. علبار فلفطر. ءوسرى مرنبة. لاهور. ١٩٦٢. ص: ٢٦٥.
٣٤. آبوء الفكلام لؤءاءى: مذكرااء لؤءاءى. مجلة ففاعة الفهند. عءء مءشمبر ١٩٥٨ م. ص: ٢٤-٢٥.
٣٥. فلفطر: آبوء مفللمان شاهجهان فورى: صفااء مولانا آبوء الفكلام لؤءاءى. ءهلى. ١٩٧٦ م. ص: ٤٢.
٣٦. مجلة الفلمعة. الفءء الاول. فربل. ١٩٢٢ م.
٣٧. ملبوع لؤءاءى: فكرر لؤءاءى بهلا فلفشن. كلكاء. ١٩٦٠ م. ص: ٢٩٧-٢٩٨.
٣٨. ففضا: عءء ففوى فمىوى: آبوء الفكلام لؤءاءى. مباءفبه فكلسى. فلى فلى. ١٩٨٧ م. ص: ٨٤.
٣٩. ملبوع لؤءاءى: فكرر لؤءاءى. ٢٩٩.

المجلة الثقافية الهندية، المجلد ٥٦، العدد ٦

٤٠. محمد أيوب تاج الدين الخنوي: مولانا أبو الكلام آزاد واسمه في

المصاحفة العربية في الهند. مجلة ثقافة الهند مجلد: ٥٢، عدد: ٢.

يناير ٢٠٠١ م، ص: ٥٨-٦٢.

٤١. مجلة ثقافة الهند. المجلد الأول، العدد الأول، ص: ٧-٦.

٤٢. محمد أيوب تاج الدين الخنوي: مولانا أبو الكلام آزاد واسمه في

المصاحفة العربية في الهند، ص: ٦٧ و ٦٩.

٤٣. لكتاب هذا تحدث عشر مقالات نشرت في مجلة ثقافة الهند بين

أجول ١٩٩٧ و ٢٠٠٠ بتأليف موضوعات شخصية بالأدب والثقافة

والحضارة الإسلامية والفكر السياسي الهندي.

٤٤. أبو الكلام آزاد: مذكرات بياني، مجلة ثقافة الهند عدد سبتمبر سنة

١٩٥٨ م، ص: ٣٦.

٤٥. الهلال، العدد الأول، ٢٣ يونيو، ١٩١٢ م، (الافتتاحية)

٤٦. علميزيد في هذا الموضوع أرجع إلى:

٤٧. علي رضا بيدر: أبو الكلام آزاد، دلهي، ١٩٥٨ م، ص: ٨٤.

٤٨. جعفر أحمد: مولانا آزاد كتابهم ونهجهم، أحوال وأقوال، مكتبة جامعة

لميوند، نئي دلهي، ١٩٩١، ص: ٩ - ١٤.

٤٩. عبد القاسم نعمان: مولانا أبو الكلام آزاد، ١٠٩ - ١١١.

٥٠. قبلانغ، العدد الأول، ١٢ نوفمبر ١٩٦٥ م (الافتتاحية).

هو الكلام آزاد ابن حنة ومطهر قهند

٥١. مجلة ثقافة قهند: العدد الثنائي لاري الخالص. تأني الكلام آزاد. مطرس  
وبونير ١٩٥٨م.

٥٢. عبد المنعم قنبر: مولانا أبو الكلام آزاد. ص: ١١٢ - ١١٣.

٥٣. عبد المنعم قنبر: مولانا أبو الكلام آزاد. ص: ٤٥٧ - ٤٥٩.

٥٤. عبد المنعم قنبر: أبو الكلام آزاد. ص: ٤٥٣.

٥٥. جلال المسعود الخفنفوي: مولانا أبو الكلام آزاد والحرب في ضوء  
مسألة الخلافة. مجلة ثقافة قهند. المجلد: ٥. العدد: ٤. ١٩٩٩م. ص:  
٥١-٥٢.

٥٦. محمود ش كاشميري: أبو الكلام آزاد. نشاطات أول. لاهور. ١٩٨٨م.  
ص: ٣٦٧.

٥٧. أبو الكلام آزاد: مسألة خلافت وجزيرة عرب. كولكتا. ١٩٢٠م.  
ص: ١٨٩-٦٠.

٥٨. سيد سردار محمد حسني: مولاي سلطان ابن سعود والي حجاز ونجد  
وملحقاتها. جالندهر. قهند ١٩٢٦. ص: ١٦٨. ولهم كتيب قهند  
بترجمة هذا الكتيب بعنوان: مسيرة الملك عبد العزيز بن سعود تحت  
النشر. دائرة الملك عبد العزيز بن سعود. قريظ.

٥٩. عبد المنعم قنبر: أبو الكلام آزاد. ص: ٦٠.

٦٠. عبد المنعم قنبر: أبو الكلام آزاد. ص: ٩٢.

٦١. مقيول أحمد الهندي: أبو الكلام آزاد وأثره الفنيه، رسالة ماجستير  
مخطوطة. كلية أصول الدين. جامعة الأزهر. القاهرة. ص: ١٥٨.

٦٢. هانيون كوير: قراد كما عرفته. مقال نشر في العدد الخامس من قراد. ثقافة الهند، مارس ويونيو ١٩٥٨م.

٦٣. جلال مسعود الخفناوي: المقاومة السلبية: فلاحتف وعدم التعلون بين عبادي. وراق، مقال في (الإفكار السياسية الأسبوعية في القرون العشرين) مركز الدراسات الأسبوعية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١-٢٠٠١م، ص: ٢٥٢. أيضا: مجلة ثقافة الهند، مجلة ٥١، عدد ١، يوليو ٢٠٠١م.

٦٤. جلال مسعود الخفناوي: المقاومة السلبية: فلاحتف وعدم التعلون بين عبادي. وراق، ص: ٢٦٤ و ٢٦٦-٢٦٧.

٦٥. جلال مسعود الخفناوي: تجميع المساق، ص: ٢٧٢-٢٧١. أيضا: مذكرات قراد، ثقافة الهند، عدد يوليو ١٩٥٩م، وحيث منهم التمر. كتاب المسلمين في تحرير الهند، هيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص: ٩٤.

٦٦. جلال مسعود الخفناوي: جهود القهود في الترجمات الأردنية لقران الكريم، جامعة الأزهر، القاهرة، مايو ١٩٩٧م، ص: ١. وحيث ثقافة الهند، مجلد: ٤٩، العدد: ٢، ١٩٩٨م، والمزيد في هذا الموضوع تجميع إلى: سمير عبد الحميد إبراهيم: اتجاهات الترجم و التقدير القرآنية مع ببايو جرافيا كاملة لترجمات وتفسير محلي لقران الكريم في اللغة الأردنية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٩م.

٦٧. أمير رئيس: ترجمة كليل نور روليت (مذهبي تصنيفات من لربو ترجم) تاج كميني هوم، بابلول، فهي، ١٩٧٦، ص: ٢١٣.

أبو الكلام آزاد بين مجلة ومفسر الهند

٦٨. عبد الحمي العسني التكنوي: نزلة قنوطر ج ١، طبعة المطابع  
العثمانية، حيدر آباد، الهند، ١٩٥٥ و ١٩٥٧.

٦٩. جلال المسيد الخفياوي: إنكالات الترجمة الأردنية المصطلح  
البلاغي القرآني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مارس، ١٩٩٨ م.  
ص: ٢.

٧٠. لؤي: محمد سالم قد وافي: علوم إسلامية نور هند مثاني علماء، دورة  
علوم إسلامية، علي كره مسلم يورني ورومي، طبع لأول، علي كره،  
١٩٩١ م، ص: ٣٥، وهناك كتب عديدة تناولت هذا الموضوع منها:

٧١. محمد بكر لم، موج كونر، تاج كمبي، دهل، ١٩٨٧ م.

٧٢. صلاحه عبد الحكيم: قرآن حكيم كي اردو ترجم، طبعة شريف الدين  
الكتابي ولولاد، برمي، ١٩٨٤ م.

٧٣. عبد الحسين آزاد قنوطي: هند ومثاني بين لبلامي علوم وأديبات،  
مكتبة جامعة أميت، دهل، ١٩٨٩ م.

٧٤. سيد مدين حميد: إنتم الهند، أبو الكلام آزاد، دهل، بهلا انيشن،  
١٩٩٩ م، ص: ١٠٥-١٣٤.

٧٥. سمير عبد الحميد إبراهيم: اتجاهات قنولم وفتفسير القرآنية، ص:  
٩٩.

٧٦. أبو الكلام آزاد: مقدمة "ترجمان القرآن" الجزء الأول، ص: ١٩.  
نقل عن سمير عبد الحميد إبراهيم: اتجاهات قنولم وفتفسير  
قرآنية، ص: ٩٦.

٧٧. أبو الكلام آزاد: ترجمان القرآن. جلد أول. جوتهي بئار. (الطبعة الرابعة). مساهمة لكلمي. نئي نهي. ١٩٨٩م. ص: ١٧-٢١.

٧٨. أبو الكلام آزاد: المرجع السابق. ٣١-٣٩.

٧٩. مسير عبد الحميد إبراهيم: اتجاهات القرآن واثقالبير القرآنية. ص: ٦٧.

٨٠. هو نئي الدين أبو الكلام أمباس أحمد بن تيمية شحرسي ولد في جران بموريا سنة ٦٩١هـ/ ٢٦٣م وتوفي في سجنه بدمشق سنة ٧٤٨هـ/ ١٣٢٨م.

٨١. هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية وكان من تلامذة ابن تيمية ولد سنة ٦٩١هـ/ ١٣٩١م وتوفي بدمشق سنة ٧٥٢هـ/ ١٣٥٤م.

٨٢. آزاد: ترجمان القرآن. ط باكلي لكلمي. اردو بئار. بنون تاريج. نقلاً عن مسير عبد الحميد إبراهيم: اتجاهات القرآن واثقالبير القرآنية. ص: ٦٦.

٨٣. آزاد: ترجمان القرآن. جلد أول. مساهمة لكلمي. نئي نهي. ١٩٨٩م. ص: ٢٤-٢٦ و ٢٨-٤١.

٨٤. محمد عبيد: تفسير الفتحة تقديم رشيد رضا، مطبعة المنار. مصر. ١٣٣٠هـ. ص: ١٩-٢٥.

٨٥. أبو الكلام آزاد: ترجمان القرآن. ص: ١٠٠٢.

أبو الكلام آزاد بين مكة ومصر عهده

٨٦. تحقق ما نلادى به أبو الكلام آزاد في بداياته هذا القرن حيث كتب "جون لايوم" كتابه تفصيل لحيات القرن وترجمه للحرية محمد آزاد عبد الباقي.

٨٧. قام الأستاذ محمد آزاد عبد الباقي بتأليف كتاب "المعجم المفهرس لألفاظ القرن".

٨٨. أبو الكلام آزاد: ترجمان القرن. ص: ١١-١٤.

٨٩. عبد الحسن فاروقي: هندستان بين إسلامي علوم وأدبيات. مكتبة جامعة أميت. بهلي بنر: ١٩٨٦. ص: ٥٧-٥٨.

٩٠. و. أخلق حسين قاسمي: ترجمان القرن كاتحقيقي مطبوعه فردو كاتمي. دہلي. ١٩٩٢م. ص: ٥٠.

٩١. مورد فحمر: فية ٨٧.

٩٢. أبو الكلام آزاد: ترجمان القرن. ص: ١٠٣.

٩٣. أبو الكلام آزاد: المراجع السابق. ص: ٦٠٥.

٩٤. محمد عده: تفسير الفتحة: ص: ٦٥.

٩٥. محمد عده: المراجع السابق. ص: ١٩-٧٠.

٩٦. حلال، مسعود القنلاوي: الترجمة الأردنية لسورة الفتحة في "ترجمان القرن" لأبي الكلام آزاد: دراسة نقدية. جامعة آل البيت. الأردن. ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ص: ٦٢.

شبهات فلسفية السوفسطائية، المجلد ١، ص ١٠٠، العدد ١

٩٧. أبو الكلام توفيق: ترجمان القرآن، الجزء الأول، ص: ١١. ومحمد عبده: تفسير القلعة، ص: ٣٦-٣٧.

٩٨. أبو الكلام توفيق: المرجع السابق، ص: ١٢-١٣. ومحمد عبده: المرجع السابق، ص: ٢٩ و ٤٣ و ٤٧.

٩٩. جلال الصمد الحنطلي: الترجمة الأردنية لمسورة القلعة في "ترجمان القرآن"، لأبي الكلام توفيق، ص: ١٤/١٥.





## الرقص في الهند

- راجيكا بوري\*

ترجمة : حبيب الله خان\*\*

شهدت السنوات الأخيرة ازدياداً ملحوظاً في شعبية الرقص في المناطق الحضرية من الهند، كما يتبين من العدد الكبير من الناس الذين يحضرون الأغاني المصاحبة للرقص، ومن ازدياد عدد مدارس الرقص ومدارسه وحلقاته في مدنتنا، وكذلك يتبين من الاحترام المتميز ليد الذي يحظى به الرقص والراقصون/الراقصات في المجتمع بحيز أوسع لأنزاع في تعبير الرقص ظاهرة ثقافية، أو شيئاً يتوحد بعيداً عن نواتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

---

\* كاتبة هذا المقال حبرة في فن الرقص، تدرس رقصات البهارتا ذاتهم والـ أوديسي. درست رقصات الب كوتشي بوندي والرقصات الحديثة والكلاسيكية. وهي توفد المحاضرات في أنحاء الهند عن الأوروبولوجيا الاجتماعية للحركة البشرية، في نيويورك.

\*\* كسند مشترك، الجامعة القومية الإسلامية، نيويورك.

والفلسفية. لقد خلفنا فجوة بين هومانا قديمة وبين الأشياء التي نحترق عنها في أشكال الفن كهذا. وبذلك في رعم أن عددًا متزايدًا من الناس يتباهون بالرقصات من مختلف القوم الهند، هناك جوقب جديدة نجهلها ولا نعرف ماذا يحدث على خشبة المسرح. ويبدو أنها تنتمي إلى عالم آخر، أو إلى عهد مشرق من ماضينا التقليد الذي ننظر إليه بخبر واعتزاز حين نواجه تغيرات العصر الحديث.

لقد لاحظنا فرق بين بعض الأساطير، وحولنا إلى رمز للمسجد الماضي، والآن نحاول حمايته من تحطيط القيم التقليدية الذي يحدث في المجتمع الحضري بشكل عام، وما يؤسف أن الموقف الداعي إلى الحماية والوقاية مثل هذا يؤدي إلى إعاقة النمو والتغيير الطبيعي، ونتيجة لذلك تولد رقصاتنا خطير الانقراض. ونحس كونها أثراً بعد عين، نحن نلاحظ ظاهرة مؤسفة أن الناس الذين يمارسون الرقصات، أو الناس الذين كانت وحارقت الرقصات تعتبر عندهم شكلاً من أشكال التعبير بدلوا يهجرونها، ونحن ندرسها على ضوء النصوص الأدبية القديمة، وفي سياق تقليد قديم يعود إلى القرن سنة الماضية، ولا نهتم بالحقيقة إلا قليلاً جداً، لأن هذه الرقصات تمثل تقليد حية من مختلف أنحاء الهند. نقيم رقصة في كاتكالي (Kathakali) في أهلب الأحياء خارج ولاية كيرالا كواحد من أربعة أصناف الرقص الكلاسيكية الهندية، بدلاً من التعبير حي النشأة التقليدية، وتقدر رقصة في بانكشاشانا (Panchasana) لها أهميتها

الرقص في الهند

وعرّفتها نوعاً من "الفن الشعبي" أو نسخة بدائية لمسرحنا السنسكريتي الأسطوري بدلاً من منظم لفهم المجتمع الأوديسي، فقد تُعتبر الرقصات المختلفة و الأماكوب المسرحية جزءاً من تقليد هندي عام مشترك قديم، بدلاً من أشكال تعبيرية مختلفة مبروطة بنظام التفكير الفائرة. وكل هذه العوامل تساهم بنفس القدر في تكوين المجتمعات المعقدة التي نصفها بكلمة "هندية"، حتى يُنظر إلى رقصات قبيل بهارنغافام (Bharata Natyam) والـ الأوديسي (Odissi) باعتبارهما رقصات ديفاديسيز (Devadasis) أو مهاريس (Maharis) في حين لا تنتج فيه إلى الحقيقة إلا قليلاً أن هذه الرقصات تم قبولها (ربما حُوت) من قبل الجماهير العامة من الطبقة الواسعة في المدن مثل مدراس وكوتاك وبهوبانيسوار، وأن يمكن للعناصر الهندي المعقد الأغني المصاحبة لرقصة قبيل بهارنغافام ليس معبداً وإنما هو مجلس.

ويبدو أننا قد تمينا بأن مثل هذه العوامل التي ترمي إلى توحيد ثقافتنا كانت ضرورية عصر تاريخي معين، حيث كان لزاماً علينا أن نخلق لأنفسنا شعوراً بالهوية الوطنية في إطار نضالنا من أجل الاستقلال، لأننا كنا في حاجة إلى أن نتحد تحت مظلة ثقافة مشتركة تعارض ثقافة القوة الاستعمارية، وتكون في نفس الوقت ذات قيمة مثل ثقافة الاستعمار. وهكذا لقد بالغنا في تبسيط فكرة تراث مشترك، وبحثنا عن المماثلة في التنوع الكبير للمعتقدات

شكافة البيهقي، المجلد ٥٥، الجزء ١

والعالمية، وحاولنا تقديم أنفسنا في شكل مجموعة الموحدة، وهذا أدى إلى خلق مجموعة من الأساطير التي توحيد بالنسبة لأشكال ثقافتنا، وهذه المجموعة الآن بعد أن قتلت أهرامها السياسية التي خلقت من أجلها، بدأت تهدد بعاقبة عمالية لهم فنحن بدلاً من تشجيعها.

تذكر لوما يلي بعض أكثر الأساطير شيوعاً:

أولاً: أن رقصاتنا ككلاسيكية تنتمي إلى تقليد مشترك واحد، وأن هذه الفرق كانت بقيت دون أي تغيير منذ القرن ستة العشرية.

ثانياً: أن هذه الفرق كانت "فن" وتمثل تقليداً متمسكاً بها مستقلاً تم فصله من التقليد الشعبية الأصلية.

ثالثاً: أن هذه الفرق كانت عالمية في المضمون والمحتوى الجمالي وفي القصد، و

رابعاً: أن رقصاتنا دينية ( وهي تعارض الشهوة الجنسية والفكرة العلمانية) من ناحية مفهوم غربي الخالص.

في عصر عندما كان ضروريا السير في أحوال ماضينا القديم لتبرير إدعاءاتنا بامتلاك حضارة عريقة، وعندما كنا مهما جدا لأن نكون الأفكار الأنبية والفنية ملازمة لمثل هذه المعتقدات التي طورت عقليا، كنا نغالب قوة سياسية كانت ثقافتها تنظر

بامتلاكهم إلى الثقافة "الجنسية" و "الجنسية" أو "الفوكشورية"، وكان  
ممثلوها يعتقدون أن لهم حقاً للحكيم بخافة على تقليد أدبي وفلسفي  
يرجع تاريخه إلى ثلاثة آلاف سنة الماضية ورثوه عن اليونان  
وروما، فكنا في حاجة إلى أن نثبت لها أن ثقافتنا ليست أقل منزلة  
ومرتبة من ثقافتها ولكننا اليوم يمكن أن نقوم بإعادة تقويم تلك  
الأنواع من الحقائق التي ذكرناها آنفاً، لأن مصطلحنا لم تعد في  
حاجة إلى تقديم تبريرات للأجانب حول من نحن؟ وما هي ثقافتنا؟  
وما هي هويتنا الوطنية؟ وقد يصبح هذا السؤال داخلياً بالتمسك بهلكتنا  
وواجبه باعتبار شعب مستقل، وإذا كان علينا أن نراجع نصوصنا  
القديمة أو نقتلنا الأدبي الذي يرجع تاريخه إلى ألفين سنة الماضية،  
فينبغي لنا أن نقوم بذلك في سياق تنوع عالمي ومن حيث الاتجاهات  
الأسلمية للكافة، ولم تعد شمة ضرورية لنزع عجل على أن قلب بعض  
الأساطير أو اكتشاف أي معارض سوف يؤدي إلى أزمة للهوية.  
وكما أن من المفروض أن انتهينا من حسم المسائل المتعلقة  
بهويتنا تلك سيكون من مصلحتنا أن نفهم من نحن؟ وما هي ثقافتنا  
؟ وما هي هويتنا؟ وذلك بطريقة تبدو مقبولة لنا.

يمضي ذي بدء منحتناج إلى إعادة تقويم بعض الأنواع التي  
استعملناها من الخارج، لأنها تعتبر ترجعت ركوبة لمفاهيمنا  
الجنسية، نضرب على ذلك أسئلة بمصطلحات أمثال "نحن" و  
"فوكشور" و "نحن" و "جنسية" و "كلاسيكية" وحتى كلمة

"رقص"، إلى حد ما عندما نستخدم هذه المصطلحات، نعني ما نزل عليه هذه المصطلحات في اللغة الإنجليزية، مع أن هناك اختلافات دقيقة في المفهوم الهندي لهذه المصطلحات التي نحب أن نعرف أنظر عنها وعلاوة على ذلك أن هذه المصطلحات غير قابلة للتطبيق بنفس الطريقة على كل ثقافة من الثقافات المختلفة التي تذكرها تحت عنوان عام "هندية". ومع ذلك نحن لا نزال نعرف هذه الأنواع وفقاً للمعيار الغربية، وثم نعرضها على أشكال التعبير مشوهاً ما تعني في مجتمعاتنا، عندما نطلق كلمة "لافوكور أو فن الشعبي" على موريا (Moria) أو التمثيلات لقبليّة الأخرى، نضل تماماً ما تعني هذه التمثيلات في مجتمع موريا، وبدلاً من ذلك نستخدمها "لأغراضاً"، نحن لا نستخدم إلى هذه التمثيلات رمزيات متفورة كما ينبغي أن نعمل في صنع الأيقونات المتميزة.

نحن نلاحظ هنا إذا كانت رقصة الـ مانيدور (Manipuri) "رقصة شعبية" أو "كلاسيكية" متخلصة للبحر عن أن التعبير بين الشعبية والكلاسيكية (كما ينطبق على الرقص في لغات موريا الغربية) كان يُستخدم أساساً للتفريق بين أشكال الرقصات على سبيل المثال، التعبير رقصة قبليّة (Bhaja) المرتبطة بالأرستوقراطية من الرقصات الفلاحية (الريفية). وحسب هذا المعيار يجب أن يطلق على رقصة الـ كاتاكالي مصطلح "رقصة شعبية" لأن الفلاحين في جميع أنحاء ولاية كيرالا يتجمعون لمشاهدة عروض الـ كاتاكالي في

## الرقص في الهند

المناحلي قريفة، ولكن هذا التمييز يفقد معناه في سوق مجتمعاتنا  
تحتية، لأن رقصه ليس كذلك، في مرتبة لقصص بطيئة  
المحاربين (الغول) وتحت جزء كبير من ألوان هذه الرقصات من  
قبل الملوك الذين كانوا متأثرين بقلوبهم غير هندية، ونواجه مشكلة  
عندما نعرض هذه التميزات. فهي لا تبدو مقولة - على المجتمعات  
التي كتبت ومارست مختلفة هيكلها وتلقاها من مجتمعات أوروبا.

ومن الممكن أن نجادل أنه يجب أن يكون التمييز بين أشكال  
الرقصات التي يمارسها أفراد متدينون من مجتمع، وذلك التي يمكن  
ممارستها من قبل أي فرد من أفراد المجتمع، وفي هذه الحالة تصبح  
رقصة الـ كوتشي بودي (Kuchipudi) "رقصة شعبية" لأنه يمكن  
لجميع سكان القرية أن يمارسوها، وعلى العكس فإن بعض رقصات  
ناغيا يجب أن نضيفها بـ "الكلاسيكية" لأنه لكل مجتمع في ناغالاند  
ممارسون خاصون ينتمون إلى طبقة المحاربين، وفي الواقع يجب  
أن يكون التمييز - في السياق الهندي - بين رقصات الكلاسيكية  
والشعبية على أساس أن الأولى تعتمد على قواعد ومبادئ من  
التعبير المسرحي كما وردت في كتبنا القديمة، والثقافة تنتمي إلى  
التقاليد الشفهية التي لا تعتبر رسمية، فإن التمييز كما أشار إليه  
العلماء من أمثال الدكتور كايلافتسارفا، موجود حتى في كتاب  
"سامفيدا" (Samaveda) حيث ذكر باسم "مارغي" و "نيمي" (Mang)  
(Mang) وما من شك أن الترجمة للعادية لهذين المصطلحين هي

"الكلاسيكية" و "الفوركورية" أو "الشعبية" على التوالي. والمشكلة  
نتج من إذ يعتبرها أحدًا تسلسلًا حصورية بشكل متبادل، أو بفكر أن  
الكلاسيكية تؤثر على الشعبية من اتجاه واحد فقط.

وبالتحديد، لا يوجد أي شكل تعبري يمكن تصفه بـ "ديسي"  
أو "مارهي" بشكل حصري، وإنما كل شكل بشكل وضعية خاصة  
العناصر "ديسي" و "مارهي"، والاعتراض بالتفاعل بين "مارهي"  
و "ديسي"، والتسلسل الكلاسيكية والشعبية والتقليد الشعبي  
للمنطقة مهم جدا لفهم أية رخصة أو مسوحيية بشكل مناسب كما  
تعرض في الوقت الحاضر، وإذا نتج عن حسن مبدأ التفاعل  
فمنظور إلى أن نرى شعبية تصد الكلاسيكية، ونسعى إلى تتخلف  
الأسهل الكلاسيكية. ونتيجة لذلك نحن نتزع الأسلوب الكلاسيكي  
من بيئة تشكيلة، كما كان، ونشجع حضوره.

ومن النتائج المهمة للتفاعل بين التقليدين، يمكننا أن نرى  
أسلوب كل رخصة في سياق منطقة جغرافية معينة، ويمكن القول أن  
التقليد الكلاسيكي لتاميل نحو نيمس له علاقة قوية مع رخصة غاريا  
(Garha) فخراتية، وهو من ناحية أخرى مرتبط بوثقة الصلة مع  
رخصة كورالاجي (Kuramaji) وعلى نفس المبدأ أن (الأغاني  
المسكريفية المترجمة إلى رخصة لوندسية تنتمي إلى نفس التقليد  
الأديبي الذي تنتمي إليه أعمال شعراء لغة أوريا من أمثال "باناسلي  
داس" (Banamali Das) أو "غوبال كريشنا باتنالك" (Gopal Krishna



تواصل في الهند

(Purmak) (فلنكون نرجمت اعتدوها إلى رقصة لوديسية) لا توجد  
لها علاقة قوية مع الأديب فلنلغوني لو التمثيلي، وإذا أخذت هذه  
المنطقة في الاعتبار فلنلغوني قد تحمل الرقص. الذي يرغب في توسيع  
أنوار رقصة معينة على التمتع في التقاليد الإقليمية لأسلوب  
تلك الرقصة، بدلاً من الاستمرار من أسلوب "الرقصة الكلاسيكية"  
الأخرى، وخلق تقليد إقليمي آخر.

نحن نسير في الوقت الحاضر إلى اختيار الرقصات  
الكلاسيكية مرتبطة بعضها ببعض، واستثناءها من التقليد المحلي  
الذي كانت مرتبطة به، ويعود بعض أسبابه إلى الواقع أن هذه  
الرقصات تعرض في الوقت الحاضر في المدن والبلديات الكبرى  
بعيداً عن موطنها ومجتمعاتها التي نشأت فيها، ولقدوة الرقصة في  
بهاراتانجام تعرف حالياً عن رقصة الكوتشي بودي أو رقصة الك  
لوديسي أكثر من رقصات الكورفانجي وله كولام (Kolam) أو  
البورفيانام (Purviam) (تمثيلية الحضانة للدموي) الخاصة بمنطقة  
تاجوري، واستخدام الأيدي الكثيرة في رقصة الك بهارناتانام ليهناني  
(تمثيل) يعتمد على الإتاريت إلى التقاليد المحلية (مثل الإيماءات  
التي تشير إلى الرقص مع المصا لمحلي فكرة المسرحية أو  
التمثيلية)، والإيماءات الأخرى المستخدمة في رقصة الك بهارناتانام  
تشكل في الواقع جزءاً من اللغة جسدية المستخدمة يومياً في تامل  
نابو، نذكر على سبيل المثال طريقة السوان بشيخار (Shikhar).

بأنه يستخدم نفس الطريقة لتدليل على الشرب، أو الإيماء الذي ترفع فيه الرقصة يدها إلى الجبين ليدل على المحبة، وإذا يالينا في التوكيد على أن كافة الرقصات الكلاسيكية تستخدم أساساً لوسامع اليد العمالة، فإننا قلنا من أهمية الحقيقة أن الإيماءات أو الحركات تستخدم لجعل (هينوغا) يختلف من رقصة إلى أخرى.

ومن الأهمية بمكان أن نعرف هذا بأن كافة أشكال رقصتنا تخص بثقافات معينة إلى درجة كبيرة، قد تعتبرها لغات مستقلة ذات شكل مميزة حتى ولو أنها تتقيد بنفس المبادئ الأساسية لنظرية عن التمثيل الهندي، وهذا يسمح لنا أن ندرسها في سياق ثقافات التي تنتمي إليها، والأدب والتقاليد الموسيقية التي مرتبطة بها، والمعتقدات الاجتماعية الخاصة التي تعتبر عنها، نحن نراها في إطار التقاليد الحية التي تنمو وتتغير بشكل مستمر، بدلاً من كيانات جامدة تصبح متغيرة على مدى القرون، لأنها لو تسمى أسلوب الرقص المختلفة بمسميات مختلفة وتحدث عن مميزاتها البارزة، ولكن في المعاصرة، نحن نميل إلى تنويع الاختلافات خاصة عندما نمارسها على المسرح الحصري، وهذا يمكن أن يؤدي إلى محاربة السمات البارزة لكل أسلوب إلى درجة يفقد نكهته الأصلية ويصل إلى لحظة يعزى لذلك إلى محتويات لشكل الرقص نفسها.

كثيراً ما نشاهد أن الرقصات خلال تأديتها لرقصة الهند بهاراتاتونم تنحرف إلى رقصة الهنديسي تريدهانغي (Tribhangi) أو

لونديسي التي تقوم فيها الرقصة بدلا من تندية "وضع تشوك" (Chowk) بشكل مناسب (وهو الوضع الذي يجب أن تتشكل فيه الأرجل زوايا قائمة عند التركيب، والأذرع زوايا قائمة عند المرفق) تقوم الرقصة بوضع "نصف القولم" الذي يُعتبر وضعاً نسب لرقصة الكوتشي بودي، لو تكون الرقصة المبتدئة لرقصة الكوتشي على وعي أنه من المفروض أن يثير وضع "تشوك" شكل الإله جاغاناث (Jaganath) في معبد بوري، فإن هذه المعرفة متأصلة على فهم علم يندو عليه وضع "تشوك"؟ ولماذا يجب أن يُحافظ على هذا الوضع خلال تندية رقصة الكوتشي؟ وكذلك الرقصة التندية التي تؤدي رقصة الكوتشي التي قد تستلزم فهم أهمية التوازن الفسيحي للجسد في أسلوب ذلك الرقص، لذلك يمكنها أن تجذب من يركزون فيها في جانب واحد وذلك لسبب بسيط لأن ذلك في سياق رقصة الكوتشي يبدو جسدياً وأثوياً أو جمالياً، وفيها مستترك أيضاً بأنها من خلال انتهاكها لمرحلة مبادئ رقصة الكوتشي تفتقر لتعاليم تعطي طلباً لعدم الالتفات والافتقار إلى التحكم التقني بدلا من إعطاء أي مثل أعطي للجسم يتفق مع مبادئ رقصة الكوتشي بجانائياتها.

إلى حد ما، أن السبب المزج هذه الأساليب يعود إلى الاعتقاد أن كثرة أشكالها الكلاسيكية تنجم من مصدر أصلي، وأن هناك تقليداً مفسكراً يتباين واحداً يجب أن نؤمن له كثرة الأشكال، نحن نؤمن عند

الإقرار بهذا الاعتقاد أن الاستعرارية التي نعثرها على توصفها منذ القرنين سنة اللغوية لا تمثل عديم للتعبير فحسب وإنما تدل على التعبير المتكامل، و صياغة وإعادة صياغة الأفكار التي تؤدي إلى تعددية الشكل والمضمون، ولو أنه صحيح أن بعض المفاهيم النظرية الأساسية بقيت بدون أي تغيير ولكن تفسير هذه المفاهيم متوسع.

في استعارة المودرن (Modern) (الإيماءات) من رقصة له كائنات في من أجل إزاء نور الإيماء في رقصة له بهاراتاتيام بمثابة جرماني له بهاراتاتيام من صجالة الأسلي للإبداعية، إذا شاهد أحد بالمان عروضا أثر القصة بالاسر اسوغي (Balasaraswati) بالاحتفاء بأنها كوفت تخلق إيماءات جديدة لتعزز ترجمتها له "بادام" (Padam)، ولا يمكن تحقيقه إلا من قبل شخص يتكلم بلغة الحركة بصورة جيدة، ومن قبل شخص يعرف القواعد الأساسية للغة التي يهر فيها عن نفسه.

تعتبر رقصتنا مثل اللغة أشكال تعبيرية، وهي مرتبطة بمعتقدات المجموعات الاجتماعية الخاصة التي هي وسطها نشأت هذه الرقصات، وإذا اعتبر هذه الرقصات كلمات، فإن يمكننا أن ندرسها بطرق مختلفة، فإن كل لغة سواء كانت لغة الحركة أو لغة منطوقة بها تثير عدد مختلف يتم هوكلتها في نظام لقواعد التي يسمح بإدخال سلسلة كبيرة من المعاني، وإخراج أي عنصر من

## الرقص في الهند

تلك اللغة خارج سياق سياقها، يعني تحويل معنى ذلك المصنوع، أو أخذ ذرة من الارتباطات التي تحتوي عليها اللغة التي تنتمي إليها لرقصنا، فخذ على سبيل مثال- الكلمة الإنجليزية "Juggernaut" وهي مشتقة من كلمة "Jagannath" التي تركز بصورة رئيسية على موكبة الراجا (Raja) (عربة للحصان) التي خلالها يطلب الأتباع النجاة تحت عجلات الراجا، ولكن في الإنجليزية تستخدم هذه الكلمة لتشير إلى مؤسسة أو فكرة ومنحى الناس أنفسهم أو غيرهم لأجلها بحمى، أو إلى شيء كبير وثقيل، أو إلى الأشياء التي لا علاقة لها من مجموعة الأفكار التي يدخل عليها اسم "جاغانات" (Jagannath) عند هندي.

هذا التحويل (بما فيه التقييد) للمعنى يحدث في كل حالة الاستعارة الثقافية سواء كانت كلمة أو إصاعة أو عادة أو مفهوم، وليس هناك سبب لانتقاده، والخطر يكمن في التفكير بأنه لم يحدث أي تغيير، أو أن المعنى الجديدة كانت موجودة في الثقافة التي تمت الاستعارة منها، والتأكيد على الافتراض الأخير يعني إيماناً في عالمية المعنى التي تنجم من الفكرة المتمثلة في عزو القيم الخاصة بثقافة إلى الثقافات الأخرى، والتأكيد على الأشياء التي متعلقة، ونذكر هنا الاستعارة المنسوبة لـ Tavana من رقصة كالك في إبداع Tavana في رقصة البهاراتام، في حين تعتبر المماتلات ذات اهتمام تاريخي وتظهر لقاء المتقاربين في بلاط حيدر، وليس بوسع

لحد القول - كما تعرض اليوم - إتيها واحد، لأنهما تستخدمان مقاطع لفظية إيقاعية مماثلة لو لأن Tillana في أغلب الأحيان تُعد من لحن شمالي الهند و مع ذلك هناك فرق قصصات في ألحان الجانير الثلاثي بصرف النظر عن الجوانب للمهمة التركيب Tillana ويوزون فرق قصصات على جزء Pallavi للموسيقى، وينسبون الحقيقة أن رقصة للبهارثانتيام تتوافق مع تركيب للموسيقى الكرناتيكية - Pallavi - anupallavi-charanam وذلما تنتهي في تقدم بقصيدة قيلت خصيصاً للإله خاغر، والهنداء بالسطورة للوحدة والعالمية الكامنة للرقص، تحريف هؤلاء الفرق قصصات شكل الرقصة، وبهذا التحريف أنهم يثبتون عدم معرفتهم للتقليد الأصلي والموسيقى لرقص قصصات للبهارثانتيام وكاتاك (Katak) على التوالي.

ومن الممكن أن يحدث مثل هذا الشيء أيضاً، إذ يعتبر لحد فرق قصصات مستقلاً عن الفن، إنه مرتبط ولكنه مستقل بحد ذاته فيما يتعلق بالأسب والموسيقى والرسم أو النحت، ويمكن أن ينطبق مثل هذا الرأي على الفرق قصصات الأمريكيات الحديث ولكنه ليس مغالاة لأشكال رقصاتها، نحن لانفكك المكونات للدرماتيكية للموسيقى إلا لأعراض التحليلية فقط، لأن الرقص الهندية المتقنة هي فرق قصصات والمعارضة في نفس الوقت، وأعمالها لا تنصاحب للموسيقى وإنما هي تبدا للموسيقى خلال الأداء، لو أن لحد أن يلاحظ التفاعل بين الرقص والمعارضة فعليه أن يشاهد ساجوكتا (Sanyukta)

الرقص في الهند

و راغونات باتسي غرهسي (Ragunath Patangrabi) في رقصة الد-  
لوديمسي، فإن الرقصة لا تنفذ إلا بعد أن انتهت المعقدة مسبقاً والسلاسل  
المتعاقبة لرقصة الد-أبهيناي (Abhinaya) أو نريتا (Nritya) كحركات  
جمولة في حد ذاتها، وإنما هي تدرج لتكوين رقصة لتقديم موضوع  
دراماتيكي و أدبي أو موسيقي وكل هذه الأشياء تشكل جزءاً من الرقص  
نفسه.

كما نجد العازقين/العازقات في زماننا أكثر اهتماماً بعرض  
الإمكانات الإيقاعية واللحنية للقطعة الموسيقية أساساً، من مجرد  
تكرارنا ببراعتهم الفنية، فإن الرقصة تحاول إحياء تركيب موسيقي  
خاص من خلال تقديمها الإمكانيات الإيقاعية واللحنية والدراماتيكية  
والفلسفية لذلك فتركيب، لذلك في كثير من الأحيان وهي تؤدي  
الرقص منفردة، وكما نرى في السجام مع رقصة أخرى، لأنه  
يجب أن تكون لها حرية الارتجال لتوفيقية لحركات في الرقص،  
فإن المعرفة بالميزات الارتجالية تؤدي بنا إلى إدراك الحقيقة أن  
الرقصات ليست ثابتة، وهي تتغير عبر الزمن حيث كل جيل من  
الأساتذة والرقاصات تعود صياغتها في الرقص، وعلى مر الزمن  
لأنها حركات جديدة إلى الرقص فحسب وإنما يمكن أن تتغير  
القواعد ومبادئ التركيب للرقصة، وأحياناً يجرى هذا التغيير  
بوعي، ولقد شاهدنا في زماننا أن التغييرات أجريت على رقصة الد-  
لوديمسي من قبل الأساتذة أمثال كلوتشارن مهاترا (Kharan

(Mishapara و مياهاهار روث (Meyachar Rauth) و ديبا يراساد (Diba Prasad) مثل ما نلاحظ أن التغييرات أجريت على رقصة في بهاراتنام في نهاية القرن التاسع عشر على أدي الأساتذة الأربعة المعروفين بـ "Tanjore Quartet".

يجب أن لا نكره فكرة التغيير، حتى ولو نعاقب من مبدعنا أن يكونوا متعلمين في الموسيقى والأدب والأشياء المنطقية بالذوق والجمال والفنات الحركية للمنطقة والمذهب التي ينشأ عنه أسلوب الرقص، إن فئة الإلمام بثقافة أو معرفة محدودة بتقاليد لغة حركية يمكن أن تؤدي إلى أشكال الرقص السيئة كما توجد في بعض رقصتنا القبلية الحالية، حيث نجد الموسيقى إما غير مناسبة أو معوجة الموشوع ناهية، ولحسن الحظ أن بعض المصممين الألمان الرقص المصممين مضمومون في أسلوب الرقص الخاص، مثل ماوريهانج تشاو (Mayurbhanj Chau)، وعندما يدعون باليتهم بمعرفة كاملة للموسيقى والحركة والإمكانات والأدب والأعراف التي تنتمي إلى أسلوب الرقص الخاص بهم، فتكون باليتهم ناجحة، ويؤثر أسلوبهم لوضع الألمان الرقص في الأسلوب نفسه ومداة وبنيته وكذلك يؤثر في العروض المستقبلية، ويجب أن لا نكون خزيين أو خائفين من مثل هذه التجارب، مدامت التجارب تجري في حدود عقائد الأسلوب ولا تقلل من أهمية مميزات الرقص.



إن المميزات لفريدة التي يحظى بها كل أسلوب من أساليب الرقص لها علاقة ليست مع الحركات الخاصة والاستخدامات لأجزاء الجسد والخطة الحيزية وعملية العميق المميزة فحسب بل مع مضمون الأسلوب وسواي عرضه وكل هذه العناصر مرتبطة بالتمسية الاجتماعية الخاصة (بما فيها التسمية للتاريخية أيضا)، وتوجد اختلافات حتى في أسلوب الرقص التي وضعت للترفيه في البلاط على أساس إذا ما كان البلاط مرتبطا بمعبد خاص (كما كان في بوري)، أو إذا ما كان البلاط بلاطيا إسلاميا (كما كان في حيدرآباد)، أو إذا ما كان الرقصون من المذكور المحاربين (كما كان في سيراى كيتلا)، أو إذا ما كانت الرقصات من النساء ثلاثي كن على علاقات شعاعية مع الملك (كما كان في بوري). وكذلك إذا قامت المرأة بتأدية رقص لمعبد منفردة، فالرقصة في أغلب الأحيان تمثل البشرية في جوارها مع الإلهة (كما يكون في رقصة لبهلا تانتوام)، ولكن إذا كان فريق من الرقصين (كما يكون في رقصة تشكاتاكالي) فكل راقص يمثل، إليها أو دورا خاصا وعليه أن يحافظ على تلك الدور طوال الرقص بأكمله، إن الحالة الأولى تسمح بقدر كبير من تعبير شخصي مقابل، الحالة الثانية، لذلك، يجب أن لا تكون أي عرقية هي أن تطور (موقف تعدي) في أشكال رقص المعبد الاتقراذي، يختلف عن تلك التي يتم التعبير عنها في شكل الرقص المسرحي، وتوجد اختلافات دقيقة حتى بين رقصي

إلى بهارتاناتيام والد أونومسي في الطريق التي بواسطتها تقوم رقصة  
بتعريف شخصية الإله الذي تصفه أو تعاطيه، كما يوجد هنالك  
اختلافات ترتبط بتلك الاختلافات التي توجد بين المذهب الفلسفي  
Shaivism و المذهب الفريشاني Vaidhanavism ومرتينهما في  
مجتمعات الهندية و الأودية على التوالي.

لا شك أن إمكانية الهندية أو العالمية تنوع أساليب الرقص  
المختلفة حسب، بل تؤدي بنا إلى قبول المواقف غير الهندية تجاه  
الصلوات أيضا، وهذا في رأي، قد أفقر أساليب الرقص المسرحي  
المستندة علينا، فبدلاً على سبيل المثال الإصرار على أن رقصتنا  
الكلاسيكية "دينية"، في حين أنه صحيح من ناحية، ولكن السؤال  
الذي ينشأ هنا هو ماذا يعني المصطلح "دينية"؟ توجد المواقف  
الدينية في كل ما نقوم به في الحياة الهندية التقليدية، سواء كان ذلك  
طبخاً أو أكلاً أو لبساً أو حتى استحماماً، فإن معظم نشاطاتنا اليومية  
تتأثر بمعتقداتنا الدينية، ولا يميز الفكر الديني الهندي بين النشاطات  
الدينية والعلمانية، والدين لا يعارض أي شيء أبداً حتى "الجنسية"  
أيضاً، وفي السنوات الأخيرة لقد لاحظنا عروضا بموقف تعبد  
مرتبط وذلك من خلال التأكيد على العناصر الدينية في رقصتنا،  
ويؤكد أبسط ترجمة لفكرة Bhakti Rasa على معارضة Sringeri  
(تريبن أو جنمسي)، ومع أن الأخير وأوسع بوضوح ليمسود على  
أساليب الرقص مثل بهارتاناتيام و أونومسي.

يمكن جزء من المشاكل في أننا متقربون بمعتقدات معقدة فرضها علينا البريطانيون، فبهم تركوا لنا ثرائهم التكنولوجي الذي هم بأنفسهم في العصر الحاضر هجروها إلى حد كبير، ونتيجة لذلك نحن الرقصون والراقصات والمشاهدون في المناطق الحضرية نقلل من أهمية الجوانب الجنسية لرقصنا، وتنسى الحقيقة بكل سهولة أن تخیلات الشعر والرسم والنحت والموسيقى عندنا تنوي إشارة Sringara Rasa، ونحن نلجأ بكل بساطة وراء الفكرة أن كافة رقصاتنا "جنسية"، ونأمل أن لا يوجه أحدٌ إلينا لسذاجة مخرجة حول Sringara (جنسية)، وبهذه الطريقة نحن نحرم ذلك المفهوم من تنوع المعاني الذي يحظى به في الثقافات والمناطق للرقص المختلفة لبلادنا، ومع ذلك أنه يستحق أن نهم.

لا يمكن ترجمة كلمة Sringara إلى اللغة الإنجليزية على وجه الدقة، فإن لترجمة الاعترافية للكلمة هي "الجنسية أو الشهوانية" التي يتعدى معناها ويصل إلى حدود الخلاعة، ولا تشمل الدلالات التي تدل على "الجمال" أو "الزخرفة" أو "التزيين" التي مشمولة في المفهوم المستشري، وكذلك في الفكر الهندي أن اللقاء بين رجل وامرأة عادة يُستخدم كمجاز للقاء بين العبد والمعبود، وعلى الرغم من أن هذا المفهوم له أهمية كبرى لفهم الرمزية المستخدمة في الشعر والرسم والأغاني والنحت في الهند بشكل مناسب، علينا

لن لا تقوم بقراءة مركبة لتوحيين من اللقاء أو تؤكد الأخير على حساب الأول.

تؤكد أثر القسائت في أغلب الأحيان على ما يريه من مزاج تعبدى مناسب من خلال استخدامهن تعبيراً مؤلفاً للوقوف من أجل "موقف تعبدى" (Bhakti) في حين تدعو القسائد إلى ممارسة كبيرة من التعبير التي تشير لمحبة الإنسانية، فالكثير من أصل قسائد شوتراغنا (Kshetragna) وأشتياپاديس (Ashvapadis) لجيانديفا (Jayadev) إما لا تعرض في الوقت الحاضر، أو تعرض بقدر هائل من الإشارة إلى التخيلات الجنسية التي تشيرها الأغاني، ومع ذلك تعد هذه القسائد من أقوى التعبير "الموقف تعبدى" Bhakti في أدبنا حتى ولو أنها تذكى بالإشارات الصريحة إلى الابتهاجات الناتجة عن اللقاء الجنسي، وسيكون من الأفضل أن ندرك أن الموقف المفرط للاحتتام ليست من العناصر المحذرة للاحتتام وإنما من أعرف وعلاقت شبيب لوني.

دور لانه مازال هناك أشياء يمكن أن تقوم بها لتخليص أنفسنا من مثل هذا الاحتتام المفرط الذي استورد من الخارج، وعلمنا أن تشاهد كيثوتشيلان مهاترا وهو يؤدي رقصة ف كورو يادونيتدا (Kuro Yadunanda) نلاحظ أنه كيف يمكن ترجمة موضوع "جنسي" بجراحة ولقبان، مثلما وثق في نهاية هذا القرن كريسفا نور بمحو تميز لنا مساندة حول الرقص في المجتمع التاميلي، وربما نقتنع في

الرقص في الهند

لوقت الحاضر - بل نقتل عن ارتباطنا حول بعض الجوانب الخاصة بدور Sringara "أي الجنسية أو الشهوانية" ، فإن أهمية هذا النوع بالذات لكثير من أشكال رقصتنا تنبع من الحكاية القليلة التي نوردتها لفيفاش بانداي (في كتابه حول رقصة قد كتاتكالي) والحكاية تدور حول مسألة كانت تقام دور "رامبها" كرونجو بيلاي رافانا في متولية الرافانا فيجايام" التي تتضمن مشهداً يحاول فيه رافانا (Ravana) فتجير عن حبه رامبها ولكنها قاومت إلى أن اختصمها رافانا في نهاية المطاف، وهذه المناسبة امتلأت عيون كرونجو بيلاي بالغمم إلى درجة أن المسألة التي كانت تقام دور "رامبها" لم تملأها، وغدت رافانا ووقعت في الحب، وبعد عدة لحظات لما استعانت عافيتها هربت من خشية المسرح في لربك شديد، سواء كانت هذه الحكاية صحيحة أو غير صحيحة أنها تقدم لنا مثلاً أصلي، حاولت رقصة قد كتاتكالي تحقيقه، لذلك سيكون من المفيد لو تكف عن شرح الموزات الدينية لرقصتنا عن النواحي الغربية ونحاول فهمها من ناحية مفاهيمنا ومعتقداتنا المحلية نفسها.

تبدو أن الشروع في تصاحب رقصة، في كثير من الأحيان، تهدف إلى المشاهدة من الأجانب، وتشجع مشاهديننا على التفكير بالطرق الغربية، وماذا يكون لكثير تنافرا من أن نسمع أن "فامانا" (Varna) يُعرف باسم "كازم" أو "شمار" إلى "رافانا" كـ "ملك الشيطان"، ولماذا نصر على شرح من كان بارصوراما

(Parasurama) ؟ لو تفكر أن الترجمة لربما مع نفس الحرف "سوف تزيد من فهم شخص ما، ولأنه من غير ضروري أن يُستألف لقب "الإله القرد" إلى اسم هاتومان (Hattuman) وهو اسم يدل على ارتباط أكثر كونه تايما لربما لو أين "كايو" (Vayu) من الصفات القردية، وعندما نبالغ في شرح الأشياء الواضحة، فنركز توجيها نحو الأجنيبي، وهو توجيه يشجعنا على اعتبار قصصنا ظاهراً ثانوية لا علاقة لها مع حياتنا اليومية.

بمنا وصفا أنفسنا لزم من طويلاً بلغة بقية العالم الجديد، ولذلك نسمى إلى نيل القبولية وفقاً لقيم وسبائى المشهور الأخرى، لقد حان الوقت أن نعيد تقييم أساطيرنا حول أنفسنا وثقافتنا، ولنا عالجت في هذا المقال بعض القضايا التي تتعلق بمواقفنا تجاه الرقص، ليس بقصد توفير الحلول وإنما من أجل إثارة التفكير، والقضايا التي أثرتها تخلصنا من الرقص القصص ومشاهد الرقص كليهما، لأن الأخير أيضاً يعتبر جزءاً لا يتجزأ من نظام الاتصال النفسي، ويساعد على تكوينه.



## دار الترجمة\*\* للإمبراطور أكبر

- السيد أظهر عباس الرضوي\*

ترجمة : د/ منهاج أحمد\*\*

يمر تاريخ فهارس المسلمين العلمية وفكرية المبكر بثلاثة مراحل واضحة. ففي المرحلة الأولى ترجم المسلمون الكتب اليونانية والفارسية. وفي المرحلة الثانية قاموا بتطبيق بين النظم الهندية والفارسية المختلفة. ولما المرحلة الثالثة فقد جاءوا فيها بإنجازات علمية وفكرية من عندهم. ولولوا اهتماماً بالغاً بكتب الهندسة والنجوم والرياضيات والصيدا ترجمت ترجمة السيدات في النجوم "و" كناية وحنلة" في النصائح بث التراث اليوناني الفكري، الذي سبق نهضة المسلمين وقام ضد الرغبة في الأعمال الفلسفية والدينية للهنود وكذلك تنحصر الذكاءات الرائعة من الهندوسية وأديها

---

\* كاتب شهير عن الهند وعلومها وأهلها هي استراليا  
\*\* مدرس، قسم المرحلة، كلية الطب، جامعة بغداد، عراقي

وأعرفها لفتي جاء ذكرها في "زين الأخبار" لأبي سعود عبد الحي  
الكرويزي في الكتاب المذكور الموجود لأبي خراطة "المسالك  
والممالك".

ترجم أبو ربحان البيروني (٤١٢ - ٤٦٢ هـ / ١٠٥٠ -  
٩٧٠ م) عدداً من الكتب المسمكة كما قام إنجازاته العلمية في  
كتابه المشافذ للذكر "تاريخ الهند" وكذلك قيام الشهرستاني بتحويل  
رجوز الهندوسية في مقالته المسماة على الأديان والفرق المختلفة  
في الهند. في كتابه الشهير "السنن والسنن" إلا أن هذه الأعمال لم  
تترك أثراً إيجابياً ملموساً في الأجيال القادمة لاسمى الهند. وهكذا  
نجد كتابات السباح والجفر الذين همرة الذين سافروا إلى الهند في  
الفترة ما بين القرن الخامس الهجري والسنين الهجري، خلافة من  
البحث والتحقيق والتحليل والتفريق. إنهم اكتفوا بذكر المعلومات  
العامية وما جاء من تفصيل عن الهندوسية في بحوث فيناكتي<sup>١</sup> (م  
٧٣٠ هـ) والمصنف لبرو<sup>٢</sup> عبارة عن تحليل خاطيء تم بأيدي  
مسلمين مختارين من الهند وإيران خلال الفترة ما بين القرن  
الثامن الهجري والقرن العاشر الهجري.

١ - روضة لولي التي في تاريخ الأديان والاصناف المصنفة بتاريخ بنقلي. من جملة ما يقع في  
الهندوس، ولو أنها لهم قسمة.

٢ - كتاب الفين حداد المصنوف من قبل لبرو. من جملة ما يقع في تاريخ بنقلي. من جملة ما يقع في  
تاريخ بنقلي. من جملة ما يقع في تاريخ بنقلي. من جملة ما يقع في تاريخ بنقلي.



سور الترجمة "تأثير بطور المير

وأظهر بعض الصوفية رغبته الخاصة في الأفكار والآراء الصوفية للهند<sup>٢</sup> فبدعي السيد محمد بن يوسف بن السيد يوسف الحسيني موسوثرز يدرسته لأثار الهندو الفدوية تحت هذف خاص للقيام بمنظرة مع علماء الهند<sup>٣</sup>.

حصل السلطان فيروز شاه تغلق على نحو ١٣٠٠ نسخة قلمية للسكربتية في معبد جوالاموخي الهندوسي أثناء الإسيلة على نغركوط في ٧٦٢هـ / ٣٦٢م. فأمر بترجمة بعض منها. ويبدو من فعالياته أنه كان راغياً في الأعمال الشرقية في النجوم والرياضيات في اللغة السكربتية. فقام عز الدين خاند بخلي بترجمة فارسية لكتاب من السكربتية في النجوم والقطب باسم "دلائل فيروز شاهي" في حياة السلطان فيروز شاه. واليوم يندر وجودها إلا أنها كانت توجد في عصر الإمبراطور المغولي أكبر وتمت إعادة النظر فيها بقلم نظام الدين أحمد.

وترجمة خاتمة أخرى تمت من السكربتية إلى الفارسية في عصر فيروز شاه هي لكتاب "يريهات .. سمهتا" للمنجم الهندي الشهير وأراهه مشورا (Varahamihira) ولد أدبت باناسا (Adi Yachha). فقام بها عبد العزيز شمس القبهاتوري<sup>٤</sup>. نعم، ترجمها القبهاتوري<sup>٥</sup> من

٢. نفس المصدر

٣. جوامع الكلام (مخطوط بخط ميرطوقا)

٤. الفدوية نظام الدين السيد طيفك كوري ١ ج ١، ص ٢٢٣ - ٢٢٤، طبع في كولكاتا سنة ١٩١٣م.

٥. L.O. London Ms ١٢١٢.

sachl. Atharuni's India, preface p 20.

فيل إلا أن المترجم الثاني لم يكن واقفا عليها. وكذلك أنهر السلطان زين العابدين الكشميري (٨٧٧-٨٢٦ هـ/ ١٤٦٠ - ١٤٧٠ م) والسلطان سكندر اللودي والأمراء المسلمون الآخرون رعتهم العناية في الترجمة من السنسكريتية إلى الفارسية ولكن الإمبراطور المغولي أكبر بدأ سلسلة جديدة لترجمة أهم كتب اللغات الهندية المختلفة إلى الفارسية. تمت هذه العملية لسببين:

١- تسكين قوته الفيلجية<sup>٢٦</sup> - ونسائل لمطوشت فيما بين

الحقبات العلمية

ثالث الترجمة الفارسية غاية خاصة لأن الفارسية كانت لغة

لتحادث بين الهندوس والمسلمين<sup>٢٧</sup>.

كان أكبر قد حرم من نعمة القراءة والكتابة منذ طفولته ولذلك فقد شعر بئذا غير عادية في سماح الأشعر الرائعة لمولوي وحافظ. ولما تولى الحكم أمر بقراءة الكتب عليه. كان مولما بسماح كتب التاريخ والتفصيل لاسيما "حمزة نامة" الذي هي قصة لرجولة وشجاعة رجلين كبيرين من التاريخ الإسلامي: حمزة عم الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قتل في غزوة بدر والأمير حمزة الذي قاد حركة ضد الخلافة العباسية والذي قام بحملات على الهندوسية حتى سلبان.

<sup>٢٦</sup> - هو الفصل الثاني: الفن الثامن ج ١ ص ٢٤

١٠٠٠ "الأمير بطور شور"

وفي نحو ١٧٦-١٧٥ هـ / ١٥٦٨ م أمر الملك المغولي جماعة من مصوري بلاطه بتصوير قصة الأمير حمزة علي ستار طويل. بدلت هذه الجماعة الممتثلة على ١٠٠ فرد بهذا العمل الجليل تحت إشراف مير سيد علي جدائي بن مير مصور<sup>١</sup>، ماهر إيراني في هذا المجال ثم أمر بتكميله الخواجه عبد الصمد قشورلي<sup>٢</sup>. ولتوضيح الوقائع التمثيلية قدم علماء الفن قشوريني بتصياح موضوعات "قصة أمير حمزة" بصيغة الشعر<sup>٣</sup> وهكذا فكتبت الوقائع القصصية لأبي مسلم الخراساني (قتل في ١٢٧ هـ / يناير - فبراير ٧٥٥ م) بنظر الأمير بطور. وهذا هو الخراساني الذي رفع رتبة الصنف عند الأمويين مؤيدا للعباسيين. وكذلك تلتك لكبير بصماح "شاهنامه فردوسي" و"جوامع الحكايات".

في ٨٢-٩٨ هـ / ٧٥-١٥٧٤ م زادت أمثال لكبير الدينية والفكرية رغبته في الأعمال العلمية. عندما رجع من رحلته إلى غربي الهند في جمادى الثانية ٩٨ هـ / ١٥٧٥ م أمر الشيخ عبد القادر البغدادي بترجمة "مناجساتن بنوسي". وهو قصة بكر ما جيت وإثني وثلاثون تمثالا كما فصطحب برهما عارفا ليأه كي يحد في شرح المستورين. وأمثالا بأمر لكبير، قدم نفس اليوم مسافحتين

<sup>١</sup> "مصور شهيد من بلاط الملك طهماسب المغولي (٩٨٦ - ٩٩٠ هـ / ١٥٧٦ - ١٥٦٩) حافل بوليه في إيران، تحول صليون أن يصعب صور مصور ولكنه يبدو أنه بقي صليون في كابل. كان ولده مير سيد علي مصورا مباحا في بلاط لكبير.

<sup>٢</sup> "وكذا دعا صليون عبد الصمد الذي لقبه في كابل. عين مضمنا لاكبير في حق التوسيم. راجع:

Bayer, Douglas and Basil Luy: India Painting, p. 78

<sup>٣</sup> "صمد خروف القدهاري: تاريخ لكبير يرد ملحق في رانور حذر ٩٦٦ م، ص ٢٦-٢٧

مترجمين من الكتاب إلى حضرة الإمبراطور لقبيلهما<sup>١٦</sup>. تمت ترجمة "نامة خرد الخزانة" في سنة واحدة<sup>١٧</sup>.

وفي السنة التالية، أمر الإمبراطور أكبر بترجمة "حياة الجيوان" إلى الفارسية. هذه التلخيص جميل في علم الجيوان. صنفه كمال الدين محمد بن موسى الدميري (م ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م). يقول قبدلوني: "قول من ترجمه إلى الفارسية هو الشيخ مبارك والد أبي الفضل"<sup>١٨</sup>.

وخلافاً هذه المرة، أمر قبدلوني بترجمة "تهرودا" بقاء على تفسير بهلون ولكن للمفسر أن يترك عليه ترجمة المفاهيم. فعمل أكبر هذه المسؤولية على بعض ثم حاجي إيراهيم لمر هندي ولكنهما خابا ولم ينالوا النجاح<sup>١٩</sup>.

ولما توسع نطاق المعاني وحصل أصحاب كافة الأدبيات والفرق على إجازة إجراء الملاحظات والمباحث الدينية الكلامية، تمت الحاجة إلى لترجمة الصحاح لكافة الكتب الأمهات. قام أبو الفضل بترجمة الإنجيل إلى الفارسية في ٩٨٨ هـ / ١٦٧٨ م. يقول مادلان Maclean: "لا نعلم حقاً هل هذا الأمر يتعلق بالإنجيل الأربعة المقتمة أو صدر عن أرباب الدين"<sup>٢٠</sup>. يبدو أنه لما بعث أكبر برسالة إلى حاكم برتغال لترجمة عربية أو فارسية صحاح الإنجيل والتوراة في ٩٩٠ هـ / ١٥٨٢ م لم تكن نسخ هذه

<sup>١٦</sup> - قبدلوني: منتخب التواريخ، طبع في كولكاتا عام ١٨١٦، ج ٢، ص ٢٢٠

<sup>١٧</sup> - نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٢٢

<sup>١٨</sup> - نفس المصدر، ص ٢٠٤

<sup>١٩</sup> - نفس المصدر، ج ٢، ص ٢١٤

<sup>٢٠</sup> - Maclean, F: The Jesuits and the Great Maghat, London, 1932, p 213

١٢٨١ ترجمه "الإمبراطور لاهور

الكتب موجودة في البلاط فأمره الملك بإرسال الكتب العربية والفارسية مع هذه الكتب المقدسة<sup>١٢</sup>. لا نجد الآن ما ترجمه لاهور الفضل من الكتاب المقدس ولكن يبدو أنه قام بهذا العمل الفخيل يعون من مبشر مسيحي وكتب "يا من اسمه عيسى والمسيح" في موضع "يسم الله للرحمن الرحيم، الذي يبدأ به كل مسلم ثم أضاف إليه التثني فوضي "سبحانك لا شريك لك يا هو"<sup>١٣</sup>. ويبدو كذلك أن هذه الترجمات حدثت الإمبراطور أكبر على ترجمة الكتب الهندية السنسكريتية فتم تأسيس معهد منظم باسم "دار لترجمة"<sup>١٤</sup>. يقول الفيلسوف:

"حكم الإمبراطور أكبر عن عزمه على ترجمة الآثار الهندية القديمة إلى اللغة الفارسية بعد ما تم تصوير "شاهنامه" و"داسستان أمير حمزة" وتكرار سماع "كيس مسلم" و"جولامع للحكايات".

ويعني قائلا:

"مجلد وقفه بمضني في قول الشعر وسماحه إلا أن يركه إلى ترجمة الكتب الهندية التي يبنى عليها اعتقادات الهند وأعرافهم إلى اللغة الفارسية ظاهر لاهور"<sup>١٥</sup>.

<sup>١٢</sup> - لاهور فضل خلاص: مكتبة خلاص - طبع في ١٨١٦م من ٢٧ - ٢٨

<sup>١٣</sup> - الفيلسوف: منتخب الفروع، ج ١ - من ٢٦٠

<sup>١٤</sup> - لاهور: المصدر، من ٢٢٢

<sup>١٥</sup> - لاهور: المصدر، من ٢٢٠

فقد فصل أبو الفضل في مقدمة الترجمة الفارسية لمهابهارتا  
دوافع التي حفزت بالإمبراطور لكبير إلى ترجمة الكتاب السنسكريتية  
إلى اللغة الفارسية، التي تمت تحت إشرافه ذاته. نقل هذه الترجمات على  
حركة منتظمة للتحرف على عقائد وأصناف فرعية. يتلصف أبو الفضل  
قبل تحليل أهداف ودوافع هذه العملية على غلبة الأمراء السافيين عن  
مسؤولية تحقيق حاجات شرعية لدينية حتى أنهم لم يلتفتوا إليها تماماً لدى  
وصولها إليهم. منعتهم مخالفة جدال الهذيان الديني عن خوقهم فيها  
شخصياً فموضوعها إلى من لا يندى علمهم عن إصدار الفتوى لو من  
لهم إمام بلكلام وهم لا يتمتعون بالعلم عن خروج الحقيقة عن دينهم.

ويقول أبو الفضل إن تكبير قد أعمل للسياسة الجريئة التي  
لنفس بها كافة الأعضاء الضيقين الإلقاء طول الحياة فخلق جواً جديداً  
للبحث والتحليل في الموضوعات الدينية<sup>٢١</sup>. يقول أبو الفضل عن  
الخطوات الجديدة التي اتخذها الإمبراطور المغولي لكبير:

"إن كبر مهرة الأصول والثقاتين فعدوا حباري لعلم سياسة  
والطب خلافته فقد اتبعها السلاطين القدسي وسفروا لعلم كله."<sup>٢٢</sup>

ومرة أخرى نرجع إلى دوافع أنت إلى ترجمة مهابهارتا  
لفارسية. كان لكبير ميلاً إلى القضاء على التمييز بين الأعداء  
والأصدقاء في مختلف طرق زعمته عن طريق إصلاحات جديدة.  
كان مختلف طريق الأصل بين الهند والمسلمين ولا يتخيل ما يقول

<sup>٢١</sup> - هو ذلك الذي على القوي: مهابهارتا، طبع إيران، ص \*

فإنه هذه الفحوصات. فليس يترجم أهم الفحوصات لذين لذي يتقضي على المداورة ومناصب كل دين يسمى الفحوصات على الحقيقة ثم توثر كل منهم على الحقيقة ويصلح ما قد فيه. وزد على ذلك لذين أكبر من وجود الفحوصات الذين يعتبرونهم منزهين عن كل عيب ونقص. إنهم لا يستطيعون بفهمهم تصحيح لذينهم. علم أكبر أن هذه الطريقة تقطع دابر خداع العامة الذين يتعرضون لمكر الرباب لذين وزعمائهم. إنه فهم أنه لو ترجمت متون كافة الأديان الأساسية بلغة سهلة توصلوا إلى الحقيقة. إن هذه الطريقة تطرد العرقلة التي تأتي في سبيل فهم الدين من قبل زعمائهم المعزومين.<sup>٢٢</sup>

ينتقد أبو الفضل مرة أخرى قلة تجرية معاصريه وفهمهم قائلًا: "إن علماء الهندوس لذين رأوا وجهات نظر دينهم المتمسكة التي هي نتيجة للجهل والسيطرة حتى أنهم لم ينتهوا عن التقاليد الدينية التي تسفر عن قذرة والعذاب والتقليد الأعشى".<sup>٢٣</sup> إنهم لم يلقوا العامة عن فهم الدين الصحيح عن طريق الاعتقادات الغريبة التي ملأت أذهانهم وسيطرت على عقولهم وتلك فقد رد اتباع الدين لمحمدي على الهندوسية التي لم يفهموها جيدًا لعدم وصولهم إلى متون أديانهم ودراساتهم لكتب شخصياتهم الدينية البارزة مثل الإمام

<sup>٢٢</sup> نفس المصدر

<sup>٢٣</sup> نفس المصدر، ص ١٩

<sup>٢٤</sup> "الديوتس: منتخب التاريخ، ج ١، ص ٢٢ - ٢٣

جغبر الصائق<sup>٢٥</sup> (١٤٨٠-١٤٨١هـ / ١٧٦٥-١٧٩٩م) وابن عربي<sup>٢٦</sup>.

اعتقدوا بأن الإنسان يرجع تاريخ وجوده في الأرض إلى سبعة آلاف سنة بحسب التقاليد القديمة التي مرت عليها قصور وقرون<sup>٢٧</sup>.

وكثرت عندها أسباب عديدة لبدء الترجمة بالكتاب الهندوسي المقدس "مهابهارتا"<sup>٢٨</sup> (Mahabharata) وهذه الأسباب كما يلي:

أولاً: إنه نص من نصوص الهندوسية ويحتوي على معظم أصول وفروع عقيدة غير أهية وليس كتاب لوثق به ولاكثر تفصيلاً وأكبر مادة من هذا الكتاب.

وثانياً: إنه يشمل معلومات عن الماضي، وتقلباته لأسماء الجانب التاريخي منه. فهو كتاب لا مثيل له. إنه يتكرر حكايته للموتى وأحوال المفكرين وحكم الحكماء بحسب القديسة قربانية<sup>٢٩</sup>.

يقول أبو القاسم عن هذا الجانب المهم منه:

"جميعه كثرة العلماء وشيوخهم وترجموه مع أنه يختلفون فيما بينهم"<sup>٣٠</sup>.

وطبقاً للصفحة الأخيرة من النسخة الخطية لمهابهارتا فقد أعلن كبار الهندوس مثل ديسي ميسر وتامبستور ديوج ميسرا

<sup>٢٥</sup> - جغبر بن ميسر المعروف بالصائق ولد في ٨٠٠ ق ٨٨٣ هـ.

<sup>٢٦</sup> - يرجع رسائل الكورن غسلا ومصنفات الكورن وابن سينا وابن عربي.

<sup>٢٧</sup> - مهابهارتا، ص ٦٩.

<sup>٢٨</sup> - ابن القيسر، ص ١٩.

<sup>٢٩</sup> - ابن القيسر، ص ٢٠.



«متر الترجمة» لا يجوز ظهوره.

وهو مسودان ميسرا ومستوفي ومساهم بهلوان علماء الإسلام في  
ترجمته إلى الفارسية. لشرف عليها كثير نفسه لثبتي مع ليه أمر  
مولانا عبد القادر قبايوني بعون نقيب خان قادي بدأ بها في نهاية  
٩٩٠ هـ / ١٥٨٣ م. يقول قبايوني:

«لشرف علي الترجمة لثبتي ثم مذهبني وأمر بعون نقيب  
خان. تمت هي في مدة ما بين ثلاثة أو أربعة شهور.

ثم اكمل الملاشيريون ونقيب خان جزءا من الترجمة بينما  
الجزء الآخر تم بقلم الحاج سلطان التهانيسوري. أمر الشيخ فيضي  
بنظمتها ولكنه لم يتجاوز الجزئين. أعاد الحاج سلطان الجزئين  
المذكورين أعلاه وأصلح ما احتاج منهما إلى إعادة النظر. تم الكتاب  
في مائة جزء يشتمل كل جزء منه ثمانين صفحة ولم تترك أي  
كلمة من النسخة الأم كما يقول قبايوني<sup>١</sup>.

ويمتد جليا أن قبايوني من يروا نالت للجزء الأول، نظمتها  
فيضي، أعيد النظر فيها في ٩٩٧ هـ / ١٥٨٧ م<sup>٢</sup> بينما لبقية تمت  
بإسلام نقيب خان وقبايوني والملاشيري والحاج سلطان  
التهانيسوري. تمت الترجمة بالنظام. أعاد فيها النظر نقيب خان  
وسماها «رزم نامه». يقول قبايوني:

١ - قبايوني: منتخب قبايوني، ج ٢، ص ٢٢٠، ٢٢١.  
٢ - India Office Ms 761

"كتب الشيخ أبو الفضل مقدمة أخذنا من مشتملات<sup>٢٩</sup> نية  
لكرسي<sup>٣٠</sup>."

نجد هذه المقدمة في معظم نسخ مهابرتا حتى أنها موجودة  
في النسخة التي قام بفتحها مطبع نول كشور في ٢٦ صفحة. تنقسم  
هذه المقدمة في جزئين:

الألف: ذكر الموقع التي حدثت لكبر علي ترجمته

الباء: تناول مشتملات الكتاب

لم يذكر أبو الفضل ما شرحه من مشتملات نية للكرسي إلا  
لأنه لم يذكر به. فهذا يدل على جرعة البدليوني في تحريف التاريخ.

كان أكبر من قبلنا سعيداً علي أخطاء ترجمه مهابرتا  
وتحريف معانيه فكان يشك في تصحيح البدليوني لشمتملات الكتاب  
وتحريفه معانيه. إنه أشار إلى مثل هذه الأخطاء والقيده به "درام  
خوار<sup>٣١</sup> و"شاهم خوار<sup>٣٢</sup>". والبدليوني نفسه ذكر هذا الاعتقاد من قبل  
لكبر بشيء من التفصيل. نلخصه فيما يلي:

"أمر سليمان أكبر الشيخ أبا الفضل بالنظر فيما نقل، فإني  
... كما هو يظن ... شيخ متعصب يمكن أن أخبر بعض الأشياء. فقال  
أبو الفضل أنه رجل نقي لا يفعل كذلك ولكن أكبر أنه علي ذلك بأنه

<sup>٢٩</sup> . سورة البقرة : ٢٥٦

<sup>٣٠</sup> . بدليوني: منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٢٢١

سور الترجمة<sup>٢٠</sup> للإمبراطور لهر

رأه بحوشه في حضرة نقيب خان قتل لهر الفضل إنه قليل للمو لا  
للفل قبله لا يكتب إلا بما يحمله قهر أهمة والواقع أني قد عيرت في  
بعض المواضع<sup>٢١</sup> حيث ظهر لي أنها تختلف وجهة نظر الإسلام<sup>٢٢</sup>.

مقدمة لي الفضل: إن مقدمة لي الفضل<sup>٢٣</sup> الرزم نامه<sup>٢٤</sup> التي تم  
تحريرها في ٩٩٥ هـ/١٥٨٧ م مهمة جداً وتجدد بالثناء عليها.  
تبتديء هذه المقدمة بـ"ثري" غنيش نامه<sup>٢٥</sup> بدلاً من الحمد لله  
والصلاة على الرسول إلا أنها لا تتسى اسم لكبر. تعرف الترجمة  
لقراء خاصة المسلمين بأسلوب علمي ناجح. قسمت أقوال الهندوس  
في ثلاثة أقسام: علماء ما وراء الطبيعة وقز هذه هو كلام:

"هذا لا يخفى على أهل المعرفة والبصيرة أن في الهند  
بختلافاً كثيراً بين الحكماء والرياضيين والفقهاء والمتصوفين في  
أفكارهم وأفكارهم."<sup>٢٦</sup>

علم أبو الفضل من الهندوس أن لهم ثلاث عشرة وجهة فكر  
لا تستعير أبعادها أن تفتحه. لهذه الوجهات - عده - أهمية لا تكبر  
لقد قرء - مثلاً - لهة عديدة<sup>٢٧</sup> وهذه الفكرة<sup>٢٨</sup> نكل علي قول جعفر

٢٠ - مكان شهر ل.

٢١ - لهر لوني: نسخة قز لهر، ج ٢، ص ٢٩٩

٢٢ - مهاجرت، ص ١٠

٢٣ - لهر ما قبل العلم قول لهة الهندوس الثلاثة: راجع Walker, Benjamin: Hindu World (London) 1964-1966

٢٤ - مهاجرت، ص ٢٩

الصالح الذي يرى أن الآلهة أسماء لشخصيات بارزة في مختلف العصور. يقول أين عري: "تولد الناس قبل أن يقني أمثالهم"<sup>٢٩</sup>.

وكذلك يحاول أن يفضل أن يغير القارئ عما يوجد من اختلاف في الآراء والأفكار ويؤكد أن يوجههم إلى روح الصورة في القصص.<sup>٣٠</sup> يقول:

"لو كنت أن هذه القصة بتمامها صحيحة لخرجت عن الإمكان ولو قارنتها بقصة حمزة لوقعت بعداً عن الواقع"<sup>٣١</sup>.

يقدم نفس الوجهة في "الذين الكبري" قللاً:

"ولو أن هذا الأثر يعم القصص والأساطير الأخرى ونبالع إذا قلنا إن هذا كله خيال ولا غير..."<sup>٣٢</sup>.

فالجانب الأهم من الكتاب الذي يشمل ثنتين من مستويات هو يتعلق بالتربية الخلقية والسياسة والفلسفة. والجزء السادس الذي يدل على الجانب الفلسفي والسياسي والروحي والمعنوي من تعاليم بهشما (Bhishma) يجذب إليه نظر أبي الفضل إلا أنه كان يؤمن بأن المترجمين لا يفهمون على الإنصاف فتحتل الفكرة في ضوء أفكار المنطقي للفكر من العلماء اليونانيين والعرب فحرر مقالة طويلة مسهبة لإلقاء الضوء على هذه الأهمية<sup>٣٣</sup>.

<sup>٢٩</sup> - أبو الفضل علامي: فكر نامه، ص ٥٢.

<sup>٣٠</sup> - مهابرات، ص ٣١.

<sup>٣١</sup> - لأنه يوجد تباين الأرواح البشرية لا يجب سوء الفهم، فشكوك في ذهن الناس فتشكك لعديت الصور الهندية تحللاً عقلياً.

<sup>٣٢</sup> - أبو الفضل علامي: فنن لکھو، ج ٢، ص ١٢٧.

<sup>٣٣</sup> - مهابرات، ص ١٢-١٨.

في الترجمة» فيقولون: «لا

لا يتضح جلياً أي نص استخدمه المترجمون بين هذه النسخ  
التي يجب أن تكون مستقلة عن النسخة المعروفة في آخره بالجملة.  
لقد بدأ الباحثو معهد البحوث بهاتذكروا بكونه يجمعون نسخ مهاتارنا  
ويقتابلون فيما بينها وجدوا نسخاً مكتوبة من القرن السادس عشر إلى  
القرن التاسع عشر، يختلف تاريخ تحريرها.

لقد تم نسخة كانت من نيبال وحسوبة إلى ٩١٧هـ/١٥١٦م.  
وفي ١٥١٩م و ١٥٢٨م وجدت نسختان أخريتان<sup>١٤</sup> والنسخة الرابعة  
كانت متعلقة بـ ١٥٩٨م ومرتبطة بعد ترجمتها للفارسية فيرى من ذلك  
أن الترجمة الفارسية لمهاتارنا عون كبير في تعيين المتن.

راماينا: في ٩٩٢هـ/١٥٨٤م حصل عبد القادر البدايوني  
مسئولية ترجمة راماينا التي تمت في ٩٩٧هـ/١٥٨٩م. يبدو أن  
البدايوني حل عن عقد التعليل البرهسية باستعانة من العلماء  
الأخريين. هنا يشعر البدايوني نفسه بأن عالماً للأساطير القديمة يقوم  
ضد عقيدته وشعوره فهو يقول:

«تزع هذه الجماعة أن العالم قديم وليس مكان في الأرض  
خال من وجود البشر. من علي هذا الحدث مئة ألف سنة... ليس له  
الحل مثل «شاهنامة» و«قصص أمير حمزة»<sup>١٥</sup>.

يعتقد البو الفضل بأن تعاليم راماينا فلسفية تحلل أهمية  
ثقافية. كانت الترجمة تروى علي سبعين جزء، ولكن النص الكامل

<sup>١٤</sup> - ٧٦ : Subramaniam, Vishnu S. : The Mahabharata, (Poona, 1933).  
<sup>١٥</sup> - البدايوني، منتخب القول، ج ٢، ص ٢٢٧

كان مشتملاً على مئة وعشرين جزء. أمر البديوني بأن يكتب مقدمة على عدة المؤلفين. ظن البديوني أن تكون هي خالية عن ذكر النبي محمد صلى الله عليه وسلم ولكنه أمر صاحب له فتجنب الكتابة ولم يكتب شيئاً.<sup>١٦</sup>

ترجم "هري وسمبوران" تكملة مهابهارتا أو البوران (Purana) لتسليح عشر تحت بقلم تشاغر الفارسي الفيلسوف لاري<sup>١٧</sup> وأما "يوغ وشمست" فتسببت ترجمته إلى فوجي الذي لا يهدأ مما تم نقله تحت إشراف لكجور. نسخة المصورة التي تم كتابتها في ١٠٧٠ م محفوظة في مكتبة تشترپتي (Chhatrapati) ببولون. وقع على صورها مصور عصر لكجور<sup>١٨</sup>. ولو أننا لا نقدر على عزوها إلى فوجي ولكن شهرته كمترجم للكتب السنسكريتية حدثت للعلماء المجهولين على ترجمة النصوص السنسكريتية القديمة وشربها. وست هذه المؤلفات، يوغ وشمست<sup>١٩</sup> وبغ وتليوران وغيرهما من أشر السنسكريتية، أصبحت بذات لشرح وتوضيح فلسفة ويدانتا سميت بـ "تأريخ المعارف" الذي يعزى إلى فوجي ولكنه أصبح إتمامه في عصر شاه جهان.

<sup>١٦</sup> - نفس المصدر، ص ٣٦٦

<sup>١٧</sup> - أبو الفتح طاهي: فنون الكبرياء، ج ١، ص ٧٨

<sup>١٨</sup> - Bates, Douglas and Basil Grey: Indian Printing

<sup>١٩</sup> - ترجمة تولا نالام الهندي إلى اللغة الأردية في عصر لاري ثم ترجمه سولي تريف وأخر من جهن هري.

مشروع لكبر الفلج الترجمة الاكابر السنسكريتية على  
 فارسية يستحق الالتفات فيه لأن أي مترجم لم يكن مطلعاً على  
 سنسكريتية حتى أن فيض لم تكن له اليد الطولى فيها ولذلك فكان  
 علماء السنسكريتية يشرحون النص الأصلي لعلماء الفارسية الذين  
 كانوا ينقلونه إلى الفارسية الفصحى. وهذا أيضاً يلفت نظر القاري  
 أن بعض علماء السنسكريتية الذين كتبوا الفارسي على شرح  
 مصطلحات الأصلي في اللغة الفارسية قد تم تعيينهم في جماعة  
 المترجمين ورد على هذا مصطلحات الفارسية للتصوف فيهم  
 أعانت كثيراً في جلاء الترجمات وفصلاتها. لم يكن أي مترجم  
 مسلم يجمع الصون ويدونها سوى فيض وأبي الفضل ونقيب خان  
 وفتح الله الشيرازي. ولا شك أن تيديورني كان مترجماً قديراً ولكنه  
 أنكر حمل هذه المسئولية فإنها عينة في حين الإسلام لمخالفتها له  
 فإنه رد على كل طلب وصبر مستغراً لله سبحانه يقول عن ترجمة  
 "مهايهارتا":

"كأن من ترجمه من العلماء والمفكرين وتأثروا بالفكره مثل  
 "كردها" و "بندوها" ذهب بهم الغر وماتوا ولكن الذين أحياء نجاههم  
 الله وغفر لهم وتغاب عنهم من يؤمن بالله وأجبروا على التوراة. إنهم  
 لم يوا بمسكتين وإن الله هو الغفور الرحيم".

ويقول بعد ما تمت ترجمة "راماينا":

”اے محبوب بے انتہا من اللہ من فرستادہ فتنی جنتی منی فتنی“<sup>۱</sup> و فی  
الآخرۃ ولو نقل الکفر لیس بکفر ولکنی اعود باطلہ من هذه الاشیاء  
المصرفۃ عن العاقبۃ المبینۃ“<sup>۲</sup>۔

ذات مرۃ، سیکر راجل الحاج سلطان قنتھ پوری عن ترجمۃ  
”مہارنا“<sup>۳</sup> فأجاب : اے ترجمت بے اللغۃ المصنوعۃ، فتنی، فتنی، فتنی  
اعترف بہ قبل عشرۃ آلاف سنۃ بما فہ کان مشتملاً علی مقامہم ثم  
یصعب فہما لدى الناس“<sup>۴</sup> و ملن قملاً پوری ان قصص مہارنا  
قبعودۃ فہم والخارقۃ للعادۃ لیست باقل مما یہذیہ الرجل الخائف  
قمدھوش“<sup>۵</sup>۔ و بعبارۃ اُخری، یوزدھا لجو الفضل و فیضی فتنی ترجم  
یرانی مہارنا فی شعر حر خونہ فہما بعد اے نشر، قل شعر ”تل  
دمن“ فی الحماسۃ، فتنی یحتوی علی لریعۃ آلاف شعر۔ ذکر فہما  
عشق ”نال“ ”مذک“ ”نیشار فہما“ و ”مہارنا“ ”نبت المذک“ ”ویدنا“۔

وقل وقع لن ”تل دمن“ کان فی تقلید ”خمسة نظامی عجوی“  
(۶۰۵ - ۵۴۵ھ / ۱۲۰۹ - ۱۱۴۱م) فبدأ بقول خمسة مثویات فی  
وکت واحد واکمل بعض اجزائها۔ واما ”تل دمن“ فکتبہ فی مدۃ  
لریعۃ أشهر وکتبہ فی حضرة المذک اکبر“<sup>۶</sup> فی ۱۱ / من شهر  
دسمبر لعام ۱۵۹۴م۔ ان هذه القصائد تشبه ما قالہ خسرو قندلوی

۱۔ فہما فتنی: مائتہ الفربج، ج ۲، ص ۲۱۴

۲۔ فتنی المبین، ص ۲۱۶

۳۔ فتنی المبین، ج ۲، ص ۱۱۹

۴۔ Catalogue of Persian Manuscripts in India Office 2 Vols. -

۵۔ نور اللیل، ص ۱۱۶، ج ۲، ص ۱۱۶



قبل هذا بثلاثة قرون.<sup>٢٥</sup> هذا فإداع لم ينجح إلا قليلاً من ضمراء الهند  
للمفكرين. هذا يتعلق بما لم يترجم من مهابهارتا ولكنه لم يتم قبل تسلم  
ترجمة مهابهارتا. وهناك نكتة مهمة لهذه القصيدة "تل نحن" وهي  
تتل على مدح الرسول صلى الله عليه وسلم والعبادة في مدحه  
ونكر ليفة الأمراء حسب العادة. يقول الهندوي:

"قال فرحسي لدى موته أشياء مهمة في مدح الرسول صلى  
الله عليه وسلم وأهل بيته فبالغ وتجاوز حدود التكلام المعتادي"<sup>٢٦</sup>.

ومدح فرحسي لرسول صلى الله عليه وسلم ليس بما نضيف  
إليه فيما بعد لأنه يتعلق بتبديعية والنهاية ويثبت كتلول لمن جاء بعده  
من علماء الهند والعماسيين وشركوا شيئاً من الموهومات  
الإسلامية - الهندوسية.

وكل ما نعت ترجمته من آثار اللغة السنسكريتية في عصر  
أكبر نقش عليه مسورو بلاطه كما قبل ذلك الأمراء والقيادة الصفوان  
لمكانتهم الشخصية ومثل هذه النسخ لمهابهارتا يمتلكها ملك الملوك،  
جيفور ويبدو أن مسورها نعت في الفترة ما بين ١٥٨٤ و  
١٥٩٨م<sup>٢٧</sup> ولذلك نسخة راسلينا المصورة التي أعيدت لعبد الرحيم  
خان خانان في ١٠٧٠هـ / ١٥٩٨-٩٢م على أساس نسخة لأكبر

<sup>٢٥</sup> - هندوي: منتخب التواريخ، ج ١، ص ٢٩٦

<sup>٢٦</sup> - نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٠٦

<sup>٢٧</sup> - India Parming, pp. 33-34

الإصافية، توجد في صلاة عرض "فريد" بواسطته.<sup>٥٨</sup> صوره  
تجذب إليها أنظار الناس.

وقد ترجمت عصر تكبر السنسكريتية مجالا ثقافيا  
لتحريين وتحريين علماء اللغة الفارسية الذين ظهروا بعد القرنين  
المسابع عشر والثامن عشر. فقد ترجم عديد من الكتب السنسكريتية  
في عصر جهانغير وشاهجهان ولورنغ زيب عالمغير علاوة على  
الأعمال الفارسية التي قام بها دارا شكوه. وكذلك ذكر عبد الرحمن  
النجاشي (م ١٦٣٢م / ١٠٩٤ هـ) للخلق وعالم فوجود في كتابه  
"مرآة المخلوقات"<sup>٥٩</sup> كما قام بترجمة "إسلامي في كتابه" "مرآة  
الحقائق"<sup>٦٠</sup> في ضوء "بهزوت عينا" وكتاب "الرم وسيا" "مجمع  
لترجمات حرة وهكذا مفاهيم غيد هار كيتا والتشيخ سعد فلولية  
للمسيح<sup>٦١</sup> تجلت في عصر جهانغير. وجه تكسي داس فكرته إلى  
ترجمات في قوسط الآخر من القرن السابع عشر للمسيحي كما قام  
بترجمة جديدة لراماينا (Ramayana).

ظهرت أعمال عن العلوم والفلسفة والفنون الهندية وأفضلها  
"تجفة الهند" الذي تونه ميرزا محمد بن فخر الدين محمد في عصر

<sup>٥٨</sup> - نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٠٦

<sup>٥٩</sup> - كتب في ٩٤١، ٩٤٢م ربيع فهرست راج ج ٢ رقم المخطوط: ١٠٣١

<sup>٦٠</sup> - نفس المصدر، رقم المخطوط: ١٠٣٤

<sup>٦١</sup> - يتجف بن مخطوط رقم المخطوط: ١٢٨٢ أو المصدر السابق رقم المخطوط: ١٠٣٢

«من الترجمة» تاليفه بطور كسر

لورنغ زوب. ثم أعيد هذا الكتاب للأخير محمد عز الدين بامر من  
كوكل تاتش خان.<sup>٦٢</sup>

والعجرات المذكورة الموجودة في هذه ونهاية الترخ  
الفارسية تدل على أن الهندوس والمسلمين كلهم قاموا سواء بسواء  
بجمع الترخ ونسويها وشرائها. والهندوس لاسيما الكاشميريين  
(Kashmiris) والبراهمة توخفوا في المكتب والأقسام وأعلنت هذه  
أترجمت في فهم روح دينهم وكذلك كانت الكتب الدينية للهندوس  
موجودة لدى الطبيعة المتقنة من المسلمين حتى العلماء الأفاضل لم  
يتخفوا في هذا شأن. وفي لوقت القرن العشرين، وجدت نسخ  
عديدة للكتب المنسكريفية المترجمة إلى الفارسية في بيوت  
الكاشميريين ولاية أتر براديش، الهند.

راجع ترنغني (Tagharnagat):

لم يرغب أكبر في الكتب الدينية لمعجب بل تلقى ذخيرة عميقة  
في الكتب التاريخية. وكتاب «راجع ترنغني» لتاريخ لكاشمير، ألفه  
كنهت في الفترة ما بين ١١٤٨م - ١١٤٩م. أن محتويات هذا  
الكتاب القيم رجيت أكبر في تاريخ وثيقة كاشمير فسيرت هي جزء  
من المملكة في ٩٩٤هـ/١٥٨٦م. ثم الاختيار على إنشاء محمد إنشاء  
لياني الذي لم يزل رئيسا لبقجاب لمدة طويلة لترجمة هذا الكتاب إلى

<sup>٦٢</sup> - تاليفه: مكتبة التورنغ، ج ١٢، ص ٢٧٤

لفارسية. ترجم هذا من اللغة فكشميرية حسب رواية أبي القاسم  
ويبدو أن ترجمته من المستكرية إلى فكشميرية<sup>7۲</sup> تمت في عصر  
سلطان زين العابدين ثم أمر القديوني أن يحولها إلى اللغة  
الفصحى. ثم هذا العمل في ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰-۱۵۹۱م.<sup>7۳</sup>

كتبها سرت مسافر (Kachharit Sagar):

ترجم القديوني في ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵-۱۵۹۶م مجموعة من  
القصص المستكرية إلى اللغة الفارسية، تمت ترجمتها إلى  
الفارسية في عصر السلطان زين العابدين باسم "بحر الاسماء" وما  
بقي منها أمر بترجمتها القديوني الذي أكملها في خمسة أشهر. ذات  
ليلة، كان القديوني يترجم هذه القصص إذ طلبه أكبر وبقي يسأله  
عن الكتاب طول الليلة وفي النهاية أمر بنقل الترجمة القديمة للمجلد  
الأول إلى الترجمة الجديدة. كان القديوني يأمل أن يكمله في  
العدة ما بين شهرين أو ثلاثة شهور ولكنه لم يذكر شيئاً واضحاً في  
كتابه "منتخب التواريخ" حتى جانب نكر عنوانه<sup>7۴</sup>.

يقول لاق Lane الذي ترجم المجلد الثاني لمنتخب التواريخ  
إنه راجع ترنخني<sup>7۵</sup> ولكنه ترجم من قول فلا حاجة إلى إعادتها  
وبالجملة يحتمل أنه كتب "كتبها سرت مسافر".

<sup>7۲</sup> - غير الفصحى: ابن كثير، ج ۱، ص ۷۷

<sup>7۳</sup> - القديوني: منتخب التواريخ، ج ۱، ص ۲۷۴

<sup>7۴</sup> - في المسير، ص ۱۰۱

<sup>7۵</sup> - Lane, P. 415, N. 2

## كتيلة وعينة:

ألف هذا الكتاب باللغة السنسكريتية كتيلة للأمراء في شئون دولتهم. هذا الكتاب القصص في اللغة الحيوانية ترجم إلى اللغة العربية مرثت قبل عصر الكبر. أول ترجمة لغربية كاملة تمت بعام نظام الدين قمعالي نصر الله بن محمد في ٤٠ - ٥٢٨ هـ. أملا ترجمته جبريل الواعظ الكاشفي بكلمات وعبارات طويلة. أمر الكبر أيا لأفضل بنقله إلى اللغة الفارسية للعلسة لعمه أبو الفضل في سنة عشر فصلا وخاتمة في ١٥/ من شهر شعبان لعام ٩٩٦ هـ. لمصنف. ١٠/ من شهر يوليو عام ١٥٨٨ م ومعه ”عبار دقتل“<sup>٢٧</sup> سلاسته في هذه الترجمة جذيرة بالثناء عليها.

## النجوم والرياضيات:

وعسراً عن الموضوعات النارية والهندية، كتيل أكبر مولما بالرياضيات والنجوم. ترجم أمير فتح الله القشيرزي وشيخ أبو الفضل ثلاثة كتب عن النجوم: كشن جوشي (Kishan Joshi) وعبدالله (Ganga Dhar) ومهيش مهنند (Mahesh Mahamand) ذكرها في ”الدين أكبر“<sup>٢٨</sup>. يبدو أنهم كتب المصنفات عن النجوم.<sup>٢٩</sup> ترجم فيض ”اللاتوت“ لهنسكار قشارية (Baskerachariya). هذا كتاب الهندية والرياضيات. أكمل فيض ترجمته في ٩٩٥ هـ / ١٥٨٧ م.<sup>٣٠</sup>

<sup>٢٧</sup> أبو فضل علامي فين كاري، ج ١، ص ٢٧

<sup>٢٨</sup> نفس المصدر، ص ٢٦

<sup>٢٩</sup> Catalogue of Persian Manuscripts in the Indian Office.

## المؤلفات العربية:

ولو أن الكتب المستعربة كانت أظن أن أكبر إيجاباً ولكنه لم ينس المؤلفات العربية. ذكر الحكيم همام كتاب "معجم الفيلدان" بدءاً بالمعك الكبير. هذه موسوعة المعلومات عن جغرافيا وعجائب غنينا. جعل أكبر مسؤولية ترجمة هذا الكتاب إلى ثلثي عشر رجلاً بما فيهم أصلاً أحمد تبت وقاسم بديع وشيخ منور وشيخ القنار قندلوني.<sup>۶۰</sup>

في ربيع الأول لعام ۱۰۰۶ هـ المصنف لديسمبر لعام ۱۵۹۶ م، أحمد القندلوني ملخص "ترجمة جامع رشيدى" بمشورة من الشيخ أبي القليل.<sup>۶۱</sup> هذا كتاب ضخم يحتوي على شكر الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاء بني أمية وبني عباس والكتب العربية التي جذبت إليها أظن أن أكبر وهي تتعلق بالتاريخ والعلوم.

## الكتب التركية:

إن "باسم نامه" الذي كتب في التركية واحتوى على المعلومات عن آسيا وكنابل والهند، ذكر حياة ومسيره أكبر التي قام بتأليفه هو. ترجمه من قبل الدين خوانخي إلى الفارسية في ۹۹۴ هـ. المصنف بدءاً ۱۵۸۴ م.<sup>۶۲</sup> جعل ميرزا بایزده حسن القزويني بترجمه

<sup>۶۰</sup> قندلوني: منتخب للتاريخ، ج ۲، ص ۲۷۵

<sup>۶۱</sup> نفس المصنف

<sup>۶۲</sup> Storey, Pp 532.

من جديد على تحرير من بطريرك خان الذي لقبه كبر بـ "بورني  
خان" والذي توفي في ١٠١٢ هـ المصادف بس ١٥٩٢م كميلكم  
لجوناكرو. لم يكمل هذه الترجمة لفزنوي إلا ما وقع في سنة نو  
سبعة أعوام ثم تولاها محمد علي مقل جملري الذي ترجم حواش  
١٢٥ هـ المصادف بس ٢٩ - ١٥٢٨م<sup>٧٢</sup> وفي الأخير أمر أكبر عبد  
لرحيم خان خاتان لإتمامها فتمت هي في ٩٩٨ هـ/ ١٥٨٩م. قلها  
عبد الرحيم خان خاتان في ٢٨/ من شهر نوفمبر لعام ١٥٨٩م عتما  
كان أكبر يرجع من كابل.<sup>٧٣</sup>

### المسوحية:

لم يصل شيء من المسوحية في "دار الترجمة" ولو أنه كان  
راغباً للغاية في هذا الموضوع فذكر جرم خاور الذي وصل في  
بلائه كميشر ثالث في لاهور في مايو عام ١٥٩٥م وصحب أكبر  
حتى النهاية، تعلم الفارسية لمدة سبع سنوات وترجم - كما يستدل -  
الكتاب للمسوحية إلى اللغة الفارسية. إنه ألف كتاباً بالبرتغالية بقاء  
على الأناجول ثم ترجم بهون من التشيخ عبد الستار بن قاسم  
اللاهوري باسم "مراة القدس" أو دختان مسيح" لكن وبذله بلاطه.  
تمت هذه الترجمة في ١٦٠٢م.<sup>٧٤</sup> زادت هذه الترجمة رغبة أكبر في  
حياة الخواريين وأمر فائر خاور بكتابة سيرهم فصلها فائر خاور

<sup>٧٢</sup> نفس المصدر ص ٥٢٦

<sup>٧٣</sup> - ليو هينك جلي: كبر نفة ج ٢ - ص ٢٧٠

<sup>٧٤</sup> - Sachau and Ebe: Catalogue of persian manuscripts in the Bodleian Library

No. 364

بالفهرستخانه أولاً ثم ترجمها إلى الفارسية بعون من الشيخ عبد القادر  
مماها "رايستخان احوال حواريون".<sup>٦٦</sup> هي تحتوي على سير بطرس  
وقسا حول وندرو ويعقوب ويوحنا ونهاسم وقلب وبار تولمي ومي  
وشمعون ويهوذا و برنابا. قدمت سير الأربعة الأولين إلى أكبر في  
حياته وأما القبايون فتمت سيرهم في ١٠١٦ هـ المصنف ١٦٠٧ م  
في لاهور تم في ١٠١٨ هـ المصنف ١٦٠٩ في آخره و قدمت إلى  
حضرة جهان خير.

وهناك كتاب مهم للمناظرة، يسمى "أهنة حق نصا" بدأ  
بكتابه فادر خاوير في ١٠١٦ هـ / ١٦٠٦ م في عصر أكبر أتمه في  
عصر جهانپور وقدمه إليه.<sup>٦٧</sup> يقول مالاغان: هذه رسالة مخصصة ما  
حدث من مقابلة بين راهب ورجل متعلق الفكر في البلاط<sup>٦٨</sup> يبدو  
أن مصدر كتاب "ديستان المذاهب"<sup>٦٩</sup> لأن فيه خطبا لأتباع مختلف  
الأديان على عادة المباحثات في بلاط أكبر.<sup>٧٠</sup>

### شجرة الفلسفة:

رغبة أكبر في الأديان والفلسفة والتاريخ وجهته إلى فلسفة  
الغرب فهو يطلب من ملك البرتغال يرسل بعثة وقد من العلماء  
والفكرين الذين حاضروا في بلاطه على الموضوعات الدينية  
والتاريخية بعين عن أي عصبية. إنه شجع الرحالة الذين لم يتهم

<sup>٦٦</sup> . نهن مصدر

<sup>٦٧</sup> British Museum Ms. Harl. 5478 P. 14

<sup>٦٨</sup> The Jesuits and the Great Moghal P. 207

<sup>٦٩</sup> British Museum Ms. Add 23, 58

<sup>٧٠</sup> . ديستان المذاهب، ص ٢١٦ - ٢١٧



بهم ولم يفتّر عليهم. تعلم عدد القسار اللغة القبر تغالية وترجم ما تفر فيها إلى الفارسية ثم دامت هذه العملية وجمعت معلومات عن سير فلاسفة اليونان وقرروا. سمى هذا المجموع بـ "ثمرات الفلاسفة"<sup>١</sup>.

وبالجملة، إن الترجمات التي تمت تحت إشراف أكبر نقباء روجاً جديدة في جسم الفارسية في الهند. فإنها فازت بنيل خصوصية وبأثرها في معظم المفكرين. إن كتابتها الفلسفية والإدوية فاقت غيرها من اللغات كما أغنتها. ولو لم يكن هؤلاء العلماء والأدباء والمترجمون لتخلفت الثقافة المغولية في الهند.



## دور المسلمين في تحرير الهند

د. مختار عليم\*

كان للمسلمين دور بارز في تحرير الهند من يوغنة المستعمر الإنجليزي إبان القرنين الأخيرين - التاسع عشر والعشرين. يحكم لهم ولادة الأمر في البلاد والمدافعين عن الدين والأرض والآخر من لها.

ومن نتجه في مرحلة الأولى لهذا الخطر المحقق هو الملك الهمام حيدر علي وبنه اليفر فتح علي خان الملقب بالمسلطان تيدو (١٨٠٢ - ١٧٥٢) في جنوب الهند، والذي عرف بسبع نظره وأمينته بأن الإنجليز سيلتهمون هذه البلاد قطعة تلو قطعة إذا لم تقف قوة منظمة في مجابهتهم مدربة موعنة بحقيقتها، حريصة على أرمستها ومكتسباتها.

من هنا بدأ ذلك السلطان المتجارع أم يلم شعل لبناء الهند في صف واحد من أجل الثوقف بقوة أمام الغزف الإنجليزي الذي لن

---

\*محاضر، مركز الدراسات العربية، كلية الآداب، المعهد المركزي للغة الإنجليزية والتعلات الأجنبية، حيدر أباد.

دور المسلمين في تحرير الهند

يبقى شيئاً إلا المختصين، وحاول السلطان تيبو الاتصال بالسلطان  
عثماني مسلمي القسطنطينية والملوك المسلمين في الهندستان وإيران،  
ولرسالهم بغية طلب المعون والمعونة لطرد الإنجليز من الأراضي  
الهندية.

وفي الجانب المقابل ظل يحارب الإنجليز ويقاومهم مقاومة  
عنيفة لا هوادة فيها ولا استسلام وكذا يفكر كل ما خطط له الإنجليز  
وتصنوه من أن تكون الهند مستعمرة بريطانية، ولكن المستعمر  
كعادته يعمل على شق الصف وكشغله الذي يرفعه دائماً "فرق  
تعد" فقد عملوا جاهدين في شراء دعم لسراء جنوب الهند،  
وضمواهم إلى معسكرهم حتى يكون السلطان تيبو هو الوحيد في  
مواجهتهم، ولكن هذا الأمر لم يفت في صدد ذلك السلطان العظيم بل  
زاد في مقاومتهم رغم كل المؤامرات التي كانت تحاك ضده. وقال  
قولته المشهورة "يوم من حياة الأسد خير من مائة سنة من حياة ابن  
لوى".

خرج السلطان تيبو بجندته ورجاله لمقاومة الإنجليز في  
معركة استمرت عدة أيام، لم يلبس فيها السلطان وجندته بلاء حسناً،  
ولم يلبسوا في الدفاع عن دينهم وعقيدتهم رغم عدم التكفي الواضح  
في العدد والقعدة، وكانت نهاية المعركة فستشهد السلطان تيبو بعد  
حياة جاثية بالانضال والبطولة في سبيل إعلاء كلمة الحق وعند ما

توارد الأخير باستشهاد السلطان توبو إبي للسلطان الإنجليزي المستنير هورس قال كلمة تكل على عظمة السلطان "اليوم لهند لنا".

ولم تصرف الهند في تاريخها لتلويل سلطنة عائلي الهمة وثاقب القطر وتشد بحيرة على قديين والوطن وأعظم عداة وبغضبا للمستعمر الأجنبي من السلطان توبو، ولم تكن في الهند على الإطلاق لبعض إلى الإنجليزي ولقتل عليه من السلطان توبو، حتى ظنوا زمنا طويلا بسمون كلابهم باسمه شفاءا لقلوبهم وتحقير لرمز من رموز الوطنية للكفاح في الهند.

وشارت لجمعاء الهندية في مايو عام ١٨٥٧م بعد ما ذاق الهنود مرارة لحكم الإنجليزي وعظمسته وجبروته ونهبه لثروات البلاد وتجاهله عن بجانب القوي لأهل البلاد، وبعد كل هذه الممارسات التي مارسها المستعمر الإنجليزي على الهند وشعبها، بدأت قشيرة الأواني في الهند بالثورة وانتشرت انتشار النار في الهشيم، فكانت ثورة شعبية عارمة ضاهم فيها المسلمون والهندوس بدءا من مدينة ميرت لولاية ثوابرانيش حتى وصلت إلى دلهي - المسمى المغولي الأخير - فاختار الثوار سراج الدين بهادر، أحد ملوك المغول قائدا للثورة ورمزا للوحدة الوطنية والكفاح الشعبي، وتوجوه ملكا شرعيا لهند خلفا لأبيه ملوك الهند المستنير، وأقتل الثوار بقيادة ملك الهند في جميع بقاع الهند، وكانوا ينظرون إليه كل صوم للكفاح الديني والوطني ويرون دلهي كعاصمة للحكومة

مورد المسلمين في تحرير الهند

الهندية القديمة. وبالرغم من أن هذه الثورة لو أن جزر التعبير أن  
نسميها حرب التحرير كما ينبغي كانت حركة شعبية عامة، وفقد  
فيها المسلمون والهندوس جنباً بجانب، ولم تعرف الهند جماعة  
وطنية ووحدة شعبية قبله، وكان للمسلمين الحظ الأوفر في القيادة  
والتوجيه وكان منهم العدد الأكبر والأهم من القادة والزعماء وقد  
صرح Sir William Hunter بأن التحليل النحوي التي تسطرها السيد  
أحمد烈士 هي التي أُنشئت نزل هذه الثورة الشعبية. وقد كان من  
العلماء الكثير والمتابعين الذين قالوا لواء هذه الثورة بشهرهم مولانا  
أحمد الله ومولانا لوبكت علي، وهما الذين نزل عما للحركة، وكان  
للصاحبه هذا الله التهانوي ومولانا محمد باسم التانوتوي ومولانا  
رشيد أحمد الغفوري، والحافظ محمد ضامن烈士 وشهيد وشهيد من  
العلماء والمتابعين نور لا يستهان به في هذه الثورة. وعندما انطلقنا  
وهج هذه الثورة بموت خيرة العلماء لهذه الأمة منفتحة الفرصة  
للإنجليز للهيمنة على هذه البلاد، فلما قوا أهلها مرارة الانتقام وانكروا  
بالهند أُنشد فلسفك بقسوب لا تعرف الرحمة ولا تضع حسنة  
للإنسانية، نزل على ذلك تلك المجزرة المروعة التي راحلت  
من أبناء هذا البلد، وهي أشبه مذبح جنكيز الخان  
في أشد فتاعة. وكانت نهاية آخر ملوك المغول  
مساوية، فقد وعدوه بقتله إذا سلم نفسه لموت  
أن يتعرض لأي محاكمة، وقد وعدوه بخصما

بالمحافظة على أمله وحياته ولكن الإنجليز كمللتهم خفتون بطبعهم،  
لكنكثوا عهدهم، وبنكوه مملكة غير عالة. وكانت خاتمة مطاقه  
بنفيه إلى راجون عاصمة مملكة لوتني ألامه الأخيرة مهنا عتزا  
عليه في الرزق حتى وفاه الأجل المحترم.

دخلت الجيوش الإنجليزية دلهي فكان مسدداً لقوله تعالى  
”لن الملوكة إذا دخلوا قرية ففسدوها وجعلوا أجزأ أهلها لثقة، فيلعل  
قد لذل الإنجليز الهند، وجعلوا دلهي مدينة مستباحة ينتهك فيها  
الحق والعرض طيلة ثلاثة أيام متوالية. وتوالت عمليات القتل  
والغلب والقهر في دلهي بوفرة جليلة وأصبحت أدماء رخيصة  
تسفل لأتفة الأسباب والرفق بتهريب بغير جريرة والأمن محترق  
وشعائر الله لا تقام، وقد هرب كل من استطاع أن ينجو بنفسه وأهله  
وعرضه.

حتى أصبحت المدينة قنسي كانت تعد عروسة للبلاد  
وعاصمة الهند مقفرة موحشة تسبب فيها إلا القليل من الخاوية  
والانقراض المستركة والحدث المتعذرة، وقد شهد شاهد منهم  
(الإنجليز) بما لي إليه فوضع في مينة دلهي حيث يقول قائد  
الجيوش الإنجليزية في الهند المستر Lord Roberts وقد كان مسافراً  
بعيثة من دلهي إلى كاتغر لقمع الثورة، وكان ذلك في يوم رابع  
والعشرين من سبتمبر عام ١٨٥٧م بعدما استولى الجنود الإنجليز

<sup>١</sup> - الأستاذ نكاه الله عروج سحتة القشية ج ٢ ص ٤٠٨

نور المسلمين في تحرير الهند

على نلهي، وسوطروا على قلعة الحمراء يقول - في كتابه "إحدى وأربعون سنة في الهند".

"كان المسير من نلهي في فجر الصباح الباكر، وكان منظرنا هائلا، خرجنا من قلعة من بلجها الذي يسمى "باب لاهور" ومرتبا بالشوارع الكبير الذي هو مركز البلد، وكبر أسواقها متقدني شوك. لقد كانت نلهي في الحقيقة مدينة الأموات والأشباح لومر بها داء ولا مجيب فلا سموت إلا سذابل الخيل، ولم يقع بصرنا على عرق بنيض أو عين تطرف، لم تكن هنالك إلا جثث هامدة مبعثرة هنا وهناك، وقد كانت هذه الجثث في أوضاع مختلفة خلفها صراخ الحياة والموت. في الدوائر مختلفة من الفلكك وكنا لا نكلم إلا همسا حتى لا نزعج هؤلاء الأشقياء الذين كانوا مستغرقين في نومة الموت، إن مارليناء في المناظر كانت هائلة مفرجة وكانت مؤسسة مجزنة وقد كانت بعض الجثث ينقشها كلب، وكان عند بعضها تسر يرغرف جناحه ويحاول أن يطير ولا يستطيع يفرط الشبح والقتل، وقد كان بعض الأموات يتراخون أحياء فقد لوح بعضهم يده وهو يحتضر فيقرب يده مرفوعة كأنه يشير على جانب. كان المنظر مهيبا لا يمكن تصويره، وكان خيلنا قد استولى عليها الذعر، فكانت تجفل وتتفزع مناظرها، لقد كلن المحيط كله مروعا ولا يمكن تصويره، وقد كان الممكن متحفا بروائح مقلدة تؤد للأمر اض<sup>١</sup>.

Lord Roberts, Forty one years in India, p. 142 -<sup>١</sup>

"كثفت هذه المجزرة تضم جميع فئات وطبقات المجتمع الهندي بمختلف مشاربيهم وديانتهم، لا بجمعهم دين ولا لغة سوى حب لوطن ألا وهي الهند، وإن كثفت لريادة لهذه الثورة العظيمة ترجع إلى المسلمين الهنود بصفاتهم حجر الزلوية في تلك الثورة الوطنية التي شهدتها الهند في تلك الحقبة، ولذلك كان الإنجليز يحرمون على تلك وقيل المسلمين، ما أمكنهم ذلك لأنهم يعرفون في براوة أنفسهم بأن المسلمين هم المحركون الثوريون والمثابرون في حماسة الشعب الهندي".<sup>٣٧</sup>

ولم يكن الإنجليز بما ارتكبوه من مجازر مروعة في حق أبناء الهند بل تلتهم حقدهم فحصبوا المشايخ على طول الطرقات والشوارع الرئيسية، وكان للمسلمين الجانب الأوفر من هذه المشايخ ومسلم الإنجليز يتلذذون برؤية أبناء هذا البلد العظيم فوق جبال بدون التمييز بين كبير أو صغير ومسلم أو هندوسي. فكان مجموع عنوا لهم، وكل من يحاول المقاومة أو يرفض الاضطرهاد فالمشتاق تقتطره.

يقول أحد المؤرخين للمسلمين لهذه المجازر "إن نحو ٣٧ ألفاً من المسلمين قتلوا شتافاً واستمرت هذه المجزرة أسبوعاً أيام متوالية لم يعرف حتى الآن إحصائيات دقيقة لعدد القتلى، أما بالنسبة للبقية الباقية من سلسلة التمييزية فقد حاول الإنجليز أن يستأصلوا



عبر المسلمين في تحرير الهند

تساقطها، فبعد أن تمكنوا من قتل رجالها عثقت أيديهم الأتمة إلى  
المسيحيين قتلواهم و عذابوا النساء معاملة وحشية تقشعر منها  
الأيذان<sup>١</sup>.

ويقول قائد فوج الجنود الإنجليزية Lord Roberts في رسالة  
بعث بها إلى والدته في ٢٩ يونيو سنة ١٨٥٧م يصف فيها بشاعة  
عملية الإعدام التي تقوم بتنفيذها الإندوة الإنجليزية ضد الهنود،  
فوصف على حد تعبيره:

٢ "إن أهول طريقة للإعدام هو أن يرى المجرم بالمسدح وهو  
حقاً منظر هائل، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نغير من  
سياسة تعاملنا مع هؤلاء المسلمين الأشرار حتى يعلموا أن الإنجليز  
لا يراقبون صلاة الهند وحكامها"<sup>٣</sup>.

وهكذا يقع المسلمون لمهبط نيران هذا الغضب، وفشل قيادة  
الفكر والسياسة والمطامير الحكومية الإنجليزية يحزنون أن المسلمين  
هم المسؤلون لثورة عام ١٨٥٧م وأنهم أن يتخلوا عن ميائتهم جيلا  
بعد جيل، وقد قال Henry Hamilton Fords، أحد كبار المؤلفين في  
البنغال، في كتابه "ثورة الهند العاصية وسيلتنا المستقبلية" الذي ألفه  
في عام ١٨٥٨، وذلك بعد قيام الثورة لسنة واحدة فقط، وفي كتابه  
هذا يبرز عقيدة الإنجليز ووجهة نظرهم عن المسلمين بعد الثورة

<sup>١</sup> - كتاب اثنين حمر، جسر الفولاذ، ج ١، ص ٢٤١

<sup>٢</sup> - لورد روبرتس Lord Roberts

فتطرق قتلا "لقد أتركت بأن الهندوس لم يكونوا أصحاب فكرة في ثورة ١٨٥٧م ولم يكونوا مصدرها، وسألتكم لكم بهذا الأسطر بأن الثورة كانت نتيجة مؤامرة من المسلمين، أما الهندوس إذا تركت لهم الحرية وكانوا محدودي الوسائل لم يكونوا ليصاهاوا في مثل هذه الثورة وما كانوا من طلائها، أما المسلمون فلا يزالون منذ عهد الخليفة الأول مستكبرين غير متسامحين وخطائين للذات، ولم يكن لهم هدف سوى قيام الإمبراطورية الإسلامية بآية وميلة كانت، ونظرت على حساب غير من كراهية الناس للمسيحيين، فالمسلمون بطبعهم لا يستطيعون أن يكونوا محكومين لحكومة غير إسلامية الإسلام، لأن ذلك يعارض القرآن والملة" (على حد زعمه).

وكانت هذه السياسة المتبعة لدى الحكومة الإنجليزية لفكاسة لذلك، وهي القاعدة التي يتبعها كبار موظفيها ورؤساء المعاملات بها، ومن السياسات والممارسات المجحفة التي كانت تتبعها الإدارة الإنجليزية ضد المسلمين ألا وهي إقصاء ترقية كل فئات المسلمة المعاملة في الوظائف الحكومية وسد أبواب الترقية عليهم ومصادرة الأوقاف والمدارس الدينية والمؤسسات العلمية ومجاربة التنظيمات العلمية الإسلامية بغية أن يظل المسلمون لسرى الجهل والتخلف والابتعاد عن دين الإسلام وتعظيمه للسمجة.

ويشوقني مناسل النصف الإنجليزي على لقاء الهند بصفة عامة وعلى المسلمين بصفة خاصة، وذلك من خلال الصاق النهم

Henry Hamilton Towns, Past Indian Revolution and our Home Politics -

نور المسلمين في تحرير الهند

الزائفة لكل من يحاول المسنن بمصالحهم فتختلوا في اختراع التهم، ومنها على سبيل المثال الأخذ بثقلين في كل من يشبه فيه بأنه على صلة بجماعة للمسير الإمام أحمد فتشبهه وكانت حسيولة تلك التهم أعداد كبيرة من العلماء الأجلاء والمعتقدين وأعيان من منطقة شرقية بننة عاصمة ولاية بهار. فاقبست المجازيمات ضدهم بتهمة الخيانة إلى أنها بين نسبة إلى الحركة الوهابية بالجهل ومن طالتهم أحكامهم للجائرة فثقلامة طويلة أمثال مولانا يحيى علي و محمد جعفر اللههوسري و محمد شفيع اللاهوري.

ولم يثناء ذلك التوتر الذي كان تشهده الهند في تلك الحقبة ابتليت حرب بقلان بتركيا ضد الإمبراطورية العثمانية الإسلامية بعام ١٩١٢م وأصيب تلك بالحرب موجات عنيفة من المسخط والتخمر ضد المعسكر الغربي الذي يترعاه روسيا وحليفها بريطانيا فانفجر الوعي السياسي الإسلامي في الشرق كله وبدأت الصحافة في نشر الوعي فصدرت صحيفة "الهابل" الأسبوعية باللغة الأردية التي كان يرأسها مولانا أبو الكلام آزاد، وكانت تحمل بين طياتها جرأة الطرح، قوة الأسلوب، ناطقة بالقوة ومنددة بالمروسة الأوروبية فصليوية في قوة وصلابة لم يعرف لها نظير، وتهافت على قرائها آلاف من المواطنين، وعلى إثرها صدرت مجلة "كامريد" باللغة الإنجليزية لصاحبها مولانا محمد علي جوهر في كولكاتا، ثم انتقل مقر الصحيفة إلى دلهي، وكانت هذه الصحيفة تتناول السياسة الإنجليزية الاستعمارية بأسلوب أنبي ساخر، وكذلك صدرت جريدة

"زعيم دار" (الألقاب) في اللغة الأرمينية لصاحبها مولانا ظفر علي خان وصاحب إسلامية أخرى، وكل هذا الهمم لتتورث الفكرية في الهند، الأمر الذي أدى للحكومة الإنجليزية إلى اعتقال رموز من أعلام الصحافة الهندية في ذلك الوقت أمثال مولانا محمد علي ومولانا شوكت علي ومولانا لمي الكلام آزاد ومولانا حسرت موهاني. لم يقتصر التتديد والتجيب الذي كان تبته الصحف كالهلال وكالمريد وزعيم دار ضد السياسة الاستعمارية بل تعدى ذلك الأمر إلى المعاهد الدينية، وكانت مدرسة دار العلوم بدويوند وعلي رأسها مولانا محمود الحسن الملقب بـ "شيخ الهند" من كبار القضاة الذين ضد الحكومة الإنجليزية ولم يكن مولانا لقل عدا وكرامية من المعلنين تبو في عداة للإنجليز فحيد شيخ الهند كل طائفة الفكرية وأنشأ خلايا متفقة في شتى نواحي الهند لتحمي مسألة الحرية وتبث روح المقاومة في قلوب أبناء الهند، وكان الشيخ من كبار أنصار الدولة العثمانية التي كانت تترجم للعالم العربي والإسلامي كحاملة لواء الخلافة، وكان الشيخ من كبار الدعاة إلى استقلال الهند وتأسيس حكومة وطنية حرة. وهو من الذين سبقتهم هذه القضية وقضى جل حياته في سبيل نصرتها، وكانت له اتصالات بحكومة أفغانستان ومملكة الدولة العثمانية كالسيد نور باتا وغيره. رغم هذا التصل للثوار وتلك التفتي التامحد في سبيل نصرة القضية الهندية وتحريرها من برجن الاستعمار البريطاني حاولت بريطانيا جاهدة بالإيقاع بمولانا محمود الحسن فلم يزل إلى الشريف الحسين

تدور المسلمون في شعوب الهند

بن خلال حاكم المدينة المنورة وحكمة المكرمة بتلقبهم على مولانا  
وتسليمهم إلى السلطنة البريطانية في صفقة رخيصة فتمن وافق  
عليها الشريف الخائب البريطاني. وكان اعتقاله في عام ١٩١٦م مما  
كان من الحكومة الإنجليزية إلا أنه مع زملاءه وتلاميذه إلى جزيرة  
مالتا في عام ١٩١٧م لمدة ثلاثة أعوام (١٩٢٠).

وفي سنة ١٩٢٠م قد اخترع شوقي ومولانا أبو الكلام آزاد  
الذي كان من كبار المفكرين للاستعمار الإنجليزي وبعد أحد فداء  
لفكر الحر المستقيم في الهند. فدعا إلى مقاطعة القوانين الأجنبية  
والمنتجات الخارجية وعدم التعاون مع الاحتلال وهي دعوة قد  
لاقت صدى واستجابة من جميع فئات وطبقات المجتمع الهندي،  
والتي كانت لها أثرها في دفعه بالاحتجاج على دعوة قد  
إلى العصيان المدني مما أدى إلى شن للجهز الإداري بالدولة. تلك  
الأمور كلها صور مشرقة تظهر حركة المقاومة التي كانت ترعها  
مولانا آزاد وكانت من الأسباب القوية التي مكنت الهند من استرد  
حريةها واستقلالها. وكان كل ذلك بنظر بزوال الحكومة الإنجليزية  
ويخرج للجهز الإداري للحكومة البريطانية في البلاد مترامية  
الأطراف إلا أن رجال السياسة البريطانيين لم يكونوا يتركوا تلك  
المستعمرة الخفية بالموارد الطبيعية والبشرية بتلك السهولة فغرسوا  
بنور التحق والخلاف بين أبناء هذا الوطن فوحد وذلك عن طريق  
إنشاء الجمعية الهندية. فسادوا ودعوا إلى قيادة الهندوسية كما  
شجعوا طائفة غيرهم على الاستمرار بالمسألة والمناصب العليا

و عملوا علی تقطیع و تجزئۃ البلاد علی اساس نسبی. و انجسبت  
من اسموہم و خطوہم فی تقسیم البلاد إلی عددہ نوبلیتہ، کما نجسوا فی  
ہذاہ روح القمصان قذوہی بین طبقات المجتمع.

و الحریکۃ الأریۃ الہندوسیۃ نسبی کانت فی بدلیتہا تہدف إلی  
إصلاح المجتمع الہندوسی ( علی حد زعمہ ) وذلک عن طریق  
الرجوع إلی الکتاب المقدس ( الفیدہ ) و لکنہا نہدت إلی رجس معتقدہا  
علی عورہم و تذکرہم بسنن أسلافہم ہندوسا لذا یتعین علیہم أن  
یرتدوا عن عقیدتہم الخولیۃ إلی المجتمع قہندی ( علی حد زعمہ )  
و یتبعوا تعالیم الکتاب المقدس ( الفیدہ ) الذی کان موجودا منذ قرون  
خلت بعد ظہور الحریکۃ الأریۃ.

رغم ما أحرز إہ الحریکۃ الأریۃ و المنظمات الہندوسیۃ  
تستطرقۃ الأخری من توجہ المسلمین بقیام کيان خاص لہم إلا أن  
بعض علماء المسلمین وخاصة العلماء الملتحقین بجمعیۃ العلماء  
بقوا فی کونصر عن فی أماكنہم یحاولون حل جہدہم فی نصرة  
المسلمین وذلک من خلال طرح قضایا و صوم المسلمین الہنود، من  
نشر البقاء من قز عماء المسلمین فی کثفر من مولانا لڑا و مولانا  
حسین احمد قہندی و غیرہما کثر.



## الزيجة الهندوسية عادات وتقاليد

.. محمد قطب الدين\*

فهند بلاد يمكنها أنجاس مختلفة من قبشر، وكل جنس نجة خاصة وتقاليد وعادات ومراسم، وتحتفل الأعواد والمناسبات، والمراسم سواء كانت دينية أو اجتماعية بكل حماسة ورغبة شديدة وتكون متنوعة وملونة وممتعة للغاية تؤثر على الأذهان وتأسر القلوب. وبسبب هذه المراسم المتنوعة تتميز الهند عن سائر بلدان العالم في مجال الثقافة والحضارة.

ومراسم الزواج في الهند تعتبر كبر وأهم المناسبات وأعلى التحفلات التي يخلق عليها الهنود أهمية بالغة لأن الزواج في المجتمع الهندي يعرف بأنه "مهرجان الأخوة" حيث ترى العيون صالات زاهية من زينة وألوان عندما يرتدي العروسان والتضيوف ليهي للعلايم المختلفة لتلك المناسبات، وتلقون الزواج في المجتمع الهندي تختلف من القرى إلى المدن والولايات بسبب العادات والتقاليد والأعراف والديانات والفكر والطبقات الاجتماعية.

---

\* باحث، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نونامي.

لكل دولة طقوس معينة. أما الهندوسية فهي دولة تعتنقها أغلبية الهنود.

والزيجة في الثقافة الهندوسية تعتبر مناسبة مباركة ميمونة. وهي إنتر لم طول الحياة لزوج وزوجة وتمثل قوى تصرف اجتماعية عقدت بين رجل وامرأة في هذه الدنيا. وطبقا لفلسفة الهندوس هناك أربع مراحل للحياة، والمرحلة الثانية منها هي مرحلة العائلية (Grahastha Ashram) التي تبدأ عندما يتزوج رجل من امرأة ويبدأ الحياة العائلية.

وفي الزيجات المتدبرة (Arranged Marriages) يختار الأبوان أو أكبر الرجال سدا في الأسرة للعروس والعريس بشكل عام. ويكونهم من ذوي الخبرة يمكن لهم أن يقيموا محاسن الزوجين. أما الفتى والفتاة فقد يخطبان في تقويم حسن شريك الحياة وقبوعه بسبب حديثه لصور وقلة الخبرة.

يعتبر الزواج بين الهندوس اتحاد بين عائلتين بدلا من شابين عير أن شركاء الحياة يجب أن يتم اختيارهم خارج العائلة ويجب أن يكون في داخل الديانة/الطبيعة على أية حال، ولكن في زمننا هذا ثلث الثقافة الغربية على التسبب كثيرا فأنخدوا بهملون العادات التقليدية.



## مراحل عديدة لمراسم الزواج:

### الخطبة: (Betrothal)

وبعد اختيار الفتى العريس والفتاة العروس يحدد يوم مبارك للاحتفال بالخطبة. وذلك عادة في شهر بوش (ديسمبر)، كارتوك (نوفمبر) أو تشيتا (مارس). ولا يحتفل في يوم الأحد والثلاثاء والجمعة كما جرت العادة. وتكون التكاليف للخطبة هو تالكشيترا (الكوكبية): غالغون (بنار خيراير) بهارا (ألمستين حيتير) و (يونيو أغسطس).

وفي اليوم المحدد يذهب فريق الفتى إلى بيت الفتاة ويجلس القريبان بينما يتولى رجل دين (من طبقة كيرامة) منغلاتشون (دعاء البركة) ويحدد شري هاتيش (إله هندوسي) الموعود في وعاء التجلد ويرش الأرز على غاتوش وفريق الفتى. وأحياناً يرش قمياة محمرة اللون عليهم. ثم يطين وصي الفتاة (الأب، الجد من الأب، الأخ من نفس العائلة وأخيراً الأم) أن الفتاة مهداة للفتى وهذا هو الجوهر لعقد الخطبة. وهذا العقد يتغير عندما خرجت كلمات الوعد من فم وصي الفتاة، لا يمكن إلغاءها إلا في ظروف خطيرة جداً. ثم يقدم وصي الفتاة للفتى جاتيف (الخطبة المقدس) والفونكه والأزهار وشفا من الأقمشة. ويضع برهسي من طرف الفتاة تيك (نقطة الحمراء) على جبين الفتى وأقرباء

ويهدب أبناء الفتى وتقربانها قهدايا إلى قبراهاى وروز عرن القلوبات  
وقنفود فيما بينهم.

إن الخطبة تكتمع بشرعة قانونية كحقد وعبدأ بين الهندوس.  
وهي تمهيد أساسى لزواج الفتاة. ولو تزوجت امرأة مرة ثانية بسبب  
فطلاق أو قترمل، لا تستعد لمراسم الفتى تم كذاها لى الخطبة  
الأولى.

وبعد الخطبة وقيل لحقلا الزواج قانونيا يتم كذا بعض  
لمراسم. تختلف هذه لمراسم من طائفة إلى أخرى ومن مكان إلى  
آخر. وهذه لمراسم تبدو أصحوبة بالترغم من أنها دينية وتحلل أهمية  
قصوى. وهذه لمراسم اجتماعية تعلما والخلابة منها زيادة للمودة بين  
العائلتين.

يرسل أبو الفتى القلوبات وخبرها لفتاة بمناسبة الأعياد.  
وترد هذه القلوبات مع بعض القنفود. وفيما بعد يرسل أبو الفتى  
الحلى إليها وهذه قهدايا ترد مع بعض القنفود والإكمشة، وتحفظ ثلاثة  
أو أربعة من الحلى للصغيرة لحظ من لسرة العروس كرمز قبركة.

**Patit Pawa (الحس قلم شخص):**

رسم يزدى بعد الخطبة. وفي هذا الوقت يرسل قريان الفتاة  
لأبنائى القلوبات إلى أبناء الفتى ويتبعه في نفس اليوم زيارة رسمية  
تقوم بها النساء من عائلة الفتى بمن لهن قجارفت والأصدقاء إلى

## الزواج الهندوسية

بيت الفتاة. تقدم وجبة طعام خفيفة مع اللبن. تقدم أم الفتى صلوات للفتاة. والحلاق يأخذ نقوداً تدور حول رأس الفتاة. وبعد مشاورة فريق الفتى تقوم أم الفتاة والنساء الأخريات بالزيارة لبيت الفتى. تقدم أم الفتاة صلوات للفتى وتعليقه عملة ذهبية وعدية للحلاق. فلما يحتفل بهذا الرسم في هذه الأيام والمسبب في ذلك يرجع إلى المسافات البعيدة الكائنة بين أماكن سكن الزوجين.

### رسم اللقاء (Mital Ceremony):

بمئة أيام قبل الزواج وفي يوم مبارك يحتفل برسم اللقاء. يرسل أهل الفتاة لطباخ الحلويات إلى بيت الفتى. يذهب المذكور فقط بهذه الهدايا. ويستقبلهم الأرياء الفتى استقبالا حاراً. ثم يتم أداء اللقاء يكون أعضاء فريق الفتاة والفتى على جانب وكذلك أعضاء فريق الفتى على جانب آخر. يقدم أهل الفتاة للنقود والحلي إلى أهل الفتى ويقدم "سلمي" (النقود الرمزية). يتقابل نظراء الجانبين ويتعانقون ويتكلمون بالنقود الرمزية بعضهم لبعض. في هذه الأيام يتم أداء هذا الرسم في حين يكون الشركاء في موكب الزواج في صلاة الزواج.

### رسم الترحيب على العريس (Ghodi Ceremony):

لكل من يتقدم الشركاء في موكب الزواج (Dowry) إلى بيت الفتاة، بيت فرس إلى بيت الفتى. يركب العريس الفرس ويجلس أخ صغير لهم خلف العريس، تدعوه النساء والأرياء المرحلون في

بيت ويصلونه وأثناء المسير نقوداً وبعد أن ينتهي هذا الرسم في بيت الفتى، يقدم الفتى مع الأقرباء والأصدقاء إلى بيت الفتاة معنقون ورأسهم على كاهن الفرقة الموسيقية تحت ظل الأشجار اللامعة والمبهرة.

وبعد أن وصل الشركاء في موكب الزواج إلى بيت العروس، ينزل الفتى عن القوس ويهدي إلى غرفة داخلية. يتم أداء رسم التقاء ثم يجلس باقي أعضاء موكب الزواج في قاعة حيث تقدم وجبة خفيفة برفقة براج ترهوية. هناك ملقم يتم أداءه الآن وهو أن العريس قبل وصوله إلى الغرفة الداخلية يتبادل الكفن للزهر مع العروس (Vastala Ceremony).

### عقد الزواج:

يذهب الشركاء في موكب الزواج إلى صسلة الطعام. والعريس في غرفة داخلية تحيطه الفتيات والإناث من بيت العروس ثلاثي بداعينه ويمارحنه. تصوم الفتاة وليواها في هذا اليوم حتى تتم مراسم الخطوبة السبع (Saptasadi). كما يصوم أهل الفتى (العريس وليوا) أيضاً بعض الأحيان.

عندما تقترب اللحظة المباركة لعقد القران (Vashti) يذهب الناس إلى هدي (Vedi) (المكان المزين بالشجار الموز في أثناء البيت) ويبدأ رسم الزواج. يجلس الفتى على مقعد خشبي ويجعله

## الزيجات الهندوسية

تجلس الفتاة لرضا. وفي جانب من الزوجين يجلس أبوا الفتاة ولما هم يجلس أبو الفتى أو وصيه وفي الجانب الرابع يجلس الكاهن. وبعد أداء طقس التقريب (Vajra) مع ثلاثة كلمات هندية (Vedic Mantras) تبدأ خرقه من القبلش الطويل المعلق على عاتق الفتى مع زاوية من خصل الفتاة. ثم يقوم الزوجان ويخطو فان حول ثلث سبع مرات (Saptapadi)، ثلاث خطوات منها تقومها العروس والخطوات الأخرى يقومها العريس. عندما تنتهي الدورة السابعة حول ثلث يعتبر الزواج موثقاً ويكون ملزماً تحت القانون، قبل ختمها بخطوة السابعة، الزواج نكح وريسة يلغى. لأن أداء الطواف حول ثلث سبع مرات (Saptapadi) شرط لازم للزواج الهندوسي. وخلال أداء الرسم وتبادل الخطوات السبع، يستحلف الكاهن الزوجين للمسؤوليات وواجبات زوج وزوجة. كل دورة (في السبعة كلها) تتضمن على سبع خطوات، يقول العريس للعروس: خذي خطوة لنيل القوة؛ خذي خطوتين للثقة، خذي ثلاث خطوات لثروة؛ خذي أربع خطوات للسحة؛ خذي خطوة خامسة للثروة. خذي سادسة للمواسم وخذي خطوة سابعة كمسندة؛ كوني وثقة بي بإخلاص. فلذلك كثيراً من الأولاد يقول عمرهم ثم يجملان رؤوسهما قريباً، ويرتدي شخص قميصاً المعطرة عليهما من إريق.

وبعد المرور بهذه ثمرة من طقوس الزواج، بعد تسليم

ثانياً (Khat Puzar) يجلس العريس والعروس على سرير مع جميع الهدايا التي قدمت إليهما.

تسأل قريبات العروس الفتى لقراءة التسميع (Chhanda) ومن أجل ذلك يقدم له بعض من النقود.

الزوجان يخرجان من بيت العروس إلى مركب خالص يسمى "تولي" (Doli). إنها تجلس في الدخول مع طقعة صغيرة لمرافقتها. وفي معظم الأحيان، عندما تغادر العروس بيتها تلتقي وادها ولها وتقرباتها الآخرين وتبكي حتى تجلس في مركبها ويودعها قرياء العروس إلى بعد معين ثم يرجعون. ويذهب العروس مع العروس إلى بيتها.

عندما يقترب الزوجان من البيت، تستقبلهما بعض النساء من العائلة بأحضر لم فتق. تستقبل ثم العروس الزوجين عند باب البيت، تصب زيت الخردل على جانبي القلب وتسمح الزوجين بأن يدخلوا البيت، وبعد الدخول فوراً يجب على العروس أن تقب لولي تربية صغيرة مملوكة بالأرز، بعد ذلك إنها تدخل البيت وتستقبلها جسد من النساء. وفي بعض الأماكن تلوح الأم كونا من الماء مع مرأت حول بيتها وزوجته ثم يشرب ذلك الماء. يعني هذا أنها بالفرج ولحظ إنها تأخذ على نفسها كل شقاء ربما يلحق أحدهما في المستقبل. يضع قرياء الفتى الأكبر قبضة من "سمسم" في يد الفتاة وترد إليهم مرة. ثم هذا الرسم عن أنهم يتمنون للعروس أن تكد في أعداد بنور "سمسم" التي تسقط على مساحة الأرض. ثم تغني النساء "التي تصلي العروس على كثير من الأولاد بقدر بنور "سمسم" التي سقطت على مساحة الأرض".

## الزيجات الهندوسية

الرسم الآخر هو تسليم كيسة مملوءة بالتفود للعروس. ولها اختيار أن تأخذ بقدر ما تريد. هذا يدل على أن الزوج يعهد جميع ممتلكاته إلى زوجته. ثم تعد بقاياها لا تتفق من ماله إلا بإنه.

### لعبة الصور (Mangaka Mangaka):

هي رسم يتم لاداء بعد الزواج و يهتم به كثير في الزيجات الهندوسية. يوضع في طبق كبير الماء القلبي وبعض الألوان و القشيب (Dab (Dress)، ويطالب من العروس والعريس أن يجلسا مقابل بعضهما البعض على جوانب الطبق. ثم يقبل لهما أن يبحثا عن الخاتم الذي قلبي في الماء القلبي. وبعد نوربات، تحل العروس حقة الخيط المقدس الممتدود على معصم العريس عند بداية مراسم الزوجية. هذا هو الملقب الأخير لزواج هندوسي.

بعد الإقامة لأيام، ترجع الفتاة إلى بيت والدها. ويقوم الزوج بتزيين البيت مسجداً ويسرجع مسج زوجته. هذا يدعى موغاكوا (Mugawa) ثم تستمر الحياة الزوجية ويتمتع الزوجان طول الحياة.

### تجميل الزوجين:

قد جرى في الهند بين الهندوس تجميل العروس بالحناء ومسحونة الكركم التي تستعمل في التجميل الفنية على يديها. ويستعمل اللون الأحمر (Red) على قدميها. ويستعمل المساج (Kajal) في عينيها وتوضع نقطة حمراء صغيرة (Bindi) على نصبتها وتوضع حلقبات الأذن في أنفيها وحلقة دقيرة (Nath) على أنفها.

ويزين الخليل قصبتها وقبل تزيتها فيها تلك عجيب القصص الخائر  
في قزيت ثم تحمّل. وبعد الانتهاء تزيين بالخلي. فيها تلبس  
العلابس رقيقة اللون عادة من اللون الأحمر والبيضاء الأخضر. وفي  
بعض المناطق تلبس الأسورة العنقودية البيضاء. وتضع حراما من  
الفضة أو الذهب حول خصرها وهو يدعى كاندوني (Kandoni).  
وفي أساليب القدمون تلبس الخلي القضيبة المصممة المسفورة تدعى  
ديجوا (Dijwa).

وتزويج العرب من مختصر على استعمال لقنا على يديه  
والربداء العمانية عادة من اللون الأحمر الخافت أو القرمزي. ويلبس  
الكرب قريانه خضراء واللده العمانية قرنفلية اللون أيضا. وفي وسط  
الهند خضراء بين القينل هناك نظام للقبش على القصد (قوشم) كما  
هو معروف بين القينل الإفريقية ولكن بين القينل في شمال الهند،  
بدهار أو الجنوب، لا يوجد هذا النظام. يغطي العرب وجهه بكابل  
قزهر يدعى مهرا (Sethra). يكون زيه عاديا وبسيطا وحليته خاتما  
أو خاتميين في الأصابع وعقدا من الذهب. وبين العائلات الملكية،  
تلبس حليقات الأذن المجوهرية الصغيرة. وكما ذكرنا سابقا أن  
الملابس والتزيين يختلفان باختلاف المنطقة والطبقة، ويعتمدان  
على الطقوس المحلية والعائلية.





## راجا رام موهن روي فلسفة أصبت (Asaf) دعائم الهند الحديثة

د. أحمد محمد أحمد عبد الرحمن\*

لن الهند تعرضت لعدة عرقات، وتمكنت بدورها من التغلب على الأفكار الجديدة التي تحدثها، وما أن طالت الهند من عصر هذه الهزات حتى راحت تستوعب وتمصق تقوى الجديدة التي جرها الأوربيون المغبرون، ولعل لتناغم فيدي يخييم على قلوبنا في مختلف من حياتها في الوقت الحاضر يقوم الدوران على الجهود التي بذلها مفكروها في هذا المسدد.

والهند من ناحية تثبت أن الثقافات المختلفة بشي أفكارها ومبادئها قد تقاربت في عالمنا المعاصر في حد لم يعد معه إلا التخيير بين التعايش مع الجميع ومن ثم البقاء أو الإنزواء ومن ثم البقاء، وتاريخ الهند الحديث إنما هو سجل للجهود التي بذلها

---

\*. تبت اللغة الأردية بكتابة الفخت والترجمة، جزمة الإزهر القاهرة.

مفكرينها ومبانيها فمعتدلون من جديد لخلق لوحدة في فتنهم  
والاختلاف، وتحقيق الاتحاد بين وطنهم والعالم أجمع.

وتمة مظاهر عقلانية تم توارثها بالمجتمعات الهندية  
لمختلفة مثل تعدد الآلهة والمقوس لبراهمية الجلالة، ففتت مفكري  
الهند لإعادة النظر في هذه العقائد، بعد أن أصبحت غير متسقة  
بالنسبة لعقوبة الأجيال الجديدة، سواء عن طريق إعادة تفسير القديم،  
أو عن طريق منطلقات جديدة على ضوء ذخيرة المعرفة الواسعة  
التي اكتسبها العالم خلال القرون الماضية. نجد أمينا عتيذا من  
المفكرين أمثال راجا رام موهن روي (Raja Ram Mohan Roy)،  
والهيندو، والمهاتما غاندي ومولانا أبو الكلام آزاد وغيرهم، وفيما  
يلي دراسة موجزة لمسيرة راجا رام موهن روي وأثاره وأفكاره.

ولد راجا رام موهن روي عام ١٧٧٤م من أسرة برهمنية  
عريقة بمدينة مرشد آباد في شرق الهند، وكان جده من موظفي  
الحاكم الهنولي "بهادر شاه ظفر"، درس موهن روي اللغة العربية  
واللغة الفارسية في مرحلة التعليم الابتدائي بمدينة بنار (Benar)،  
بولاية بهار والتي كانت من أكر المراكز الإسلامية في شبه القارة  
الهندية آنذاك، وهذا الفتحان اللذان تعرف من خلالهما على التصوف  
الإسلامي، وأصدر كتاباً وهو في المائسة عشر من عمره، ضد

\* - كلمة "براهمة" باللغة الهندية تعني ملكاً ولكن معناها هنا هو مجرد لقب جميل عليه موهن روي بعد  
وفاة والده الذي تراه له أصولاً عظيمة يكتسب من الحصول على هذا اللقب من قبل فستحق الهنولي،  
بهذه الأداة ظفر وهي تعني لقب "براهمة" أي عهد الحكيم ليعني ليعبر.

قومية باللغة الفارسية مع مقدمة باللغة العربية، تعرض فيه الهندوكية مما جرح شعور أسرته، طرده والده من منزله، فيه كذلك تعلم الهندوكية ودروس من خلالها العقائد الهندوسية، ولأنه كان مقلداً على الذكاء بدأ يتعمق في كل ما يقرأه، ولهذا لم تقبل فطرته بعض تجلوزات هذه العقائد، فما كان منه إلا أن أصدر مجلة باللغة البنغالية وهو في السادسة عشر من عمره، عزز فيها بوعيه الفكري فلسفته الإنسانية القائمة على الانتقاء والانتخاب، فتأثرت أروء كل من حوله وكتبهم عليه فاضطر إلى ترك مدينة كولكاتا، ورحل إلى مدينة بنارس معقل الأبرهة والعقيدة الهندوسية للمزيد من الدراسة حول هذه العقائد، حيث كتبت لديه قرعة في دراسة جميع المذاهب بحثاً عن الحقيقة المطلقة، وهو الهدف الذي حدا به إلى الرجول إلى منطقة ظهرت لدراسة المذهب اليودي ومناظره كهيئة قبنوة.

كتب البلاد في عهد راجا راجا موهن روي تررخ تحت وطأة الإنجليز، وبالتالي لم يكن في يومها ما يساعد على النهوض والانتقام، فكان لابد من تصحيح الأوضاع بنور جديد يضيء القلوب ويفتح الأبصار ويحرك المزاج لإنبات العقل الهندي واستجائته في سبيل التفكير والنظر والمحافظة على الاعتراف بالتقدم وما به من نقص بإضافة كل رافع وطريف إليه.

هذا وقد حاول رام روي أن يتعلم لغات كتّاب المقامات لجميع الأديان والمذاهب المعروفة، فقرأ الفيدا<sup>١</sup> (Veda) على السنسكريتية وتعرف على القرآن الكريم من خلال اللغة العربية، وتعلم العبرية لدراسة التوراة، وتعلم اليونانية لدراسة الإتيولوجيا، كل هذا من خلال دراسة مثالية بعيدة عن التعصب، ليهتدي إلى الحق.

وفي عام ١٧٩٦م عاد راجا رام موهن روي إلى موطنه الأصلي وبدأ في دراسة المذهب الهندوسي مرة أخرى في ضوء ما قرأه عن المذاهب والأديان الأخرى، فوجد أنه لا بد من إعادة صياغة جديدة لهذه العقائد بحيث تجتمع حولها كل الطوائف، فتوجد الأمة على فكرة واحدة قوامها قنوع حيد، ودعا أبناء بلده إلى دراسة أسباب الخلاف دراسة مثالية بعيدة عن كل تعصب وتطرف.

ومن أمثلة التجدد التي قام بها هذا المصلح الكبير براممها هو التأكيد على الإنسانية الفيدا التي تدعو إلى أن العمل الأعلى للعب الإلهاني ليس مجرد حب الإنسان باعتباره إنساناً، بل باعتباره جزءاً من نفس الحقيقة المطلقة التي تشمل كل شيء بأسره بما في ذلك الجنس البشري، ولأن ذلك على عدم وجود نحن أو دليل من قيودا يوزع تقليد الساساني (Sassani) (حرق المرأة مع زوجها بعد وفاته)، فكان من

<sup>١</sup> - الفيدا: يفسر هذا الهندوس بأنه الكلام المنسوب إلى الإله ويتوزع في أربعة ترون أو أقسام وهي مجرد ثلاث تيلية منهم في كتاب الفيدوس.

رانجا رام موهن روي

تتأخر عملية التجديد هذه لأن أصدرت الحكومة البريطانية قرار علم ١٨٦٩م بمنع تقليد قميصي.

ولا شك أن الإنجليز قهروا فيه كثيرا! لدرجة أنه وصل إلى هذه القناعة التي تقول بأنه لا يمكن إحياء تراث الهند إلا بالاستمعة بأوربا، فكان بذلك أول هندي يتصل بالأوروبيين ويدرس التعليم المسيحية، وألف في ذلك كتابا سماه "حكيم المسيح: دليل المساعدة والسلام" عام ١٨٦٠م، وبه أصبح عضوا في جمعية الموحدين التي أسسها أحد أساتذته الأوروبيين. ورغم هذا فقد رفض رانجا رام موهن روي ألوهية المسيح، وعارض بشدة فكرة تثليث المسيحية.

كان رام موهن روي حذرا في كل تصرفاته حتى لا يصدم بالمتعصبين والمتشددين، فكانت حركته ثورية حاول من خلالها إعادة فتح قنوات الحياة الروحية التي كانت قد أوصدت على مدى السنين برمال وحصى العناد المتمسكة بالشكليات، والمنصرف إلى الشؤون المادية المحصورة في طقوس شكلية تقف على العفدي الروحي.

تشغل رام موهن روي طيلة حياته بإصلاح المجتمع والمفيدة، وأسس من أجل هذا الفرض جمعية أطلق عليها فيما سبها (Sabbha Sabha) (المجلس الروحي)، ومن هنا وجدت أفكاره وإصلاحاته صدى لدى أبناء أمته، ومن حسن حظنا أنه وجد مؤيدين

لأنكاره من بعض الفلاسفة والمفكرين<sup>١</sup> الأغنياء وأصحاب النفوذ والسلطة، وشكلوا معه جبهة متحدة، وكان من بينهم والد شاعر الهند الكبير راجندر ناتھ طاغور.

لقد أصدر رام موهن روي تحدياً من المجالات والكتب ركز من خلالها على مجال التربية والتعليم تركيزاً خاصاً، حيث كانت رنوده الأساسية على المستندين محبباً واسعاً لإلقاء نظرة واسعة على جميع القضايا المثارة والتحديات الموجهة إلى العقيدة.

لقد كان راجا رام موهن روي ونسج الثقافة المعاصرة بالإضافة إلى الثقافة الهندية، فقد سافر إلى بريطانيا عام ١٨٣٠م بعد أن منحه السلطان المغولي لقب "راجا" للمعاقبة بحقوق الملوك المالية ومناقشة تجاوزات شركة الهند الشرقية، وظل هناك لمدة عامين دامه المعرض خلالها فرحته الفنية عام ١٨٣٢م ونجح هناك.

لقد أتاح له بقاؤه في بريطانيا التعرف على مختلف الفلاسفة والأديان والمذاهب الفكرية مما يلور تصوراً لتحرير المجتمع الهندي من العقائد الموروثة، فكانت دعوته إلى عقد أولمبوس للوحدة بين الطوائف والمذاهب المختلفة، وكان بعد أن تفوق أي أمة على أخرى ليس قانوناً لزاماً لا يمكن تغييره، بل إنه يحدث بزيول بزوال

١- مع اتباع الطريقة الهندية التي لعبها مؤيدو الرق في القرن التاسع عشر الميلادي، وظهرت كمرحلة انتقالية تأسست النظام الطبقي، وأصبحت على مبادئ قتل النفس والشهوات، وبما جعلوا تمجداً من طريق المروج. كما كانت هذه العقيدة بالاحتجاج عن إيمان أي كائن حي. والخاصة في الهند والخرجة كاليون.

رأى رامي موهن روي

مسببته كغيره من المواقف، الفكريّة والاجتماعية الخاصة  
لنواحي التطور، فكيف لا يكون له أثر بالغ في الجول المتطلع إلى  
العمل في مجال الإصلاح والتجديد.

لقد ظل رامي موهن روي يصير العقول ويشجّع الهمم، فكان  
كالمصلح الجريء الذي حاول الهدم والبناء في نفس هيكل عند  
البشر قديماً يعتبره الناس ديناً، فقد كان غريباً إذا اتصلت ثقافي  
بالتيارات الفكرية العالمية، وبدأ يوماً صاحب عقيدة عصرية لتقبل  
جميع اتجاهات الفكر في زمانه إلى أقصى حدود ممكنة.

توصل رامي موهن روي إلى حقيقة مؤداها أن الأديان  
معظمها تقوم على العقل والإقناع والحق والتجاوب مع الزمن  
وتطور، كما أنها تدعو إلى التسامح مع الطوائف الأخرى وحمية  
حقوقها وحرية اعتقادها والتجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، المزج  
بين الروحية والمادية.

من هنا وجدنا أن الهدف الأساسي لجمعيته "برهو سماج"<sup>١</sup>  
(بيت الله) التي أسسها هو تنمية المناطق الإثنية وعمل الخير،  
ورغم هذا لم يستطع رامي موهن أن يتخلص من مسئولية النظام

<sup>١</sup> المقصود ببرهو سماج هو الذي لا تقبل فيه الفتن الأثنية، فالنوع سماج القرن وبعده، وهو ما  
كان يتصد به رامي موهن روي، ولهذا توجهها بيت الله، لأننا كما نعلم أن الهندوسية تقوم على  
التميز بين الأعراق، الفئات، الطبقات، وهيكلية كما نرى في رايون غوجارات في كل من الهند  
من مقولة مقبولة في العقل لو من قولته "هي في الأساس عقيدة واحدة، كما أن رامي موهن روي  
عرف بموقفه الروحية، التي بالهندوسية الفوقية.

الطبيقي، فقد خصصنا داخل الجمعية مكانا خاصا للبراهمة، ولم يكن يسمح لأحد من غير البراهمة دخوله.

لست يمكن روي يسمح بممارسة أي نوع من الطقوس التي عثر عليها ونسب بها كمعبادة الأصنام وتقديم القرابين وغيرها من الطقوس الأخرى، ولم يكن يقصد بذلك كما نثار في كتبه أن يضع أسس مذهب أو عقيدة جديدة، بل كان الهدف الأساسي هو إقامة هيكل يعتمد على عبادة التوحيد التي تدعو لعبادة الله في بطريرم.

ولا شك أن عملية التخطيط الكبير التي قام بها راجا رام موهن روي ورفقائه كانت من أجل صنع مستقبل أفضل لأجيال هذه الأمة... بدأت معها صفحة مشرقة لا تزال تمتد بمقوماتها وقيمها وتعاليمها وفكرها... كانت هناك عملية إحياء شاملة متعددة الجوانب لرسم المسالك الجديدة، وللتأكيد على شمول العقيدة ووحدة الهدف وتلاقي الأفكار.

لقد كان منهج رام روي الذي اختار له لنفسه نقطة تحول في تاريخ المجتمع من الناحية الثقافية والاجتماعية على السواء، فقد أحدث هذا المنهج تحولا بعيد الأثر كانت نتائجه المهمة التي تجلت من بعده في صورة النهضة التي عمل لوقتها الشاعر البنغالي الكبير طاهر حيت تولى مهام الجمعية (برهو سماج) من بعده والتي كانت عملا مهما في إبراز طريقة المتفكرين كانت تعمل في وحدة



راجا رام موهن روي

العالم على تنوع مظهره باعتبارها جزءاً من تصميم شامل مثل  
يتطور عبر الزمن، وقد وجدنا عدي هذا الفكر عند معظم المفكرين  
الهنود على اختلاف مللهم أمثال المهاتما غاندي وجواهر لال نهرو  
ومولاتا أبو الكلام آزاد وغيرهم من المفكرين والمثابرة الهنود.

وفي النهاية لا يسعنا إلا أن نقول بأن راجا موهن روي كان  
مصلحاً اجتماعياً كبيراً، لدى خصائص جليلة في ميادين متعددة مثل:  
منع حرق الأرنامل، والتبكير في الزواج، والعمل على الوحدة  
الهندية عن طريق التقارب بين الطوائف المختلفة، وخلاصة بين  
الهندوس والمسلمين، كما دعا إلى الأخذ بالمدنية الحديثة، ويعد أبو  
الفضل في إصدار أول جريدة بنغالية عام ١٨٢٠م، ونادي بأن تكون  
اللغة الإنجليزية هي الأساس في التعليم الحديث.

ومن هنا فيبحث عقيدة قناعات السامي بين العلوانسب  
للمختلفة، وتلاشت الأفكار قبلية أمام رؤية هؤلاء المفكرين ثروا  
من أمثال راجا رام موهن روي، لأن الحب لا يمكن أن ينطلق من  
وراء الأسوار ولأنه لا يمكن أن يولد إلا إذا فهمنا الإنسان باعتباره  
جزءاً من ثقافة عالمية واحدة.



## الديانة السيخية (Sikhism)

١. ملخص أحمد\*

هي ديانة نشأت وانتشرت في الهند وتعتقد في وحدة الإله وفي الأخوة العالمية، إنها رفضت نظام الطوائف وعبادة الأوثان وخرافات عمياء، فمبدأ ديانة السيخ غورونانك ديو وهو كان شخصية بارزة لحركة "بهغتي" (Bhakti) (التصوف الهندي) الذي ظهر في الأيام الأخيرة للقرون الوسطى.

غورو نانك ديو:

كان تولد غورو نانك ديو (Guru Nanak Dev) في قرية تلووندي (Talwandi) لعام ١٤٦٩ وألآن تقع هذه القرية في باكستان وتُدعى به-تنگنا صاحب (Nankana Sahib). منذ طفولته، كان غورو نانك ديو دائم التفكير في أسرار الكائنات ورموزها، زاهدًا منذ ذات البداية

---

\* مؤلف: الإذاعة لصوم الهند، نيولامي

## الديانة الهندية

ومنتهيا، إنه حصل على التتوير الروحي وصره لم يكن يتجاوز عن ٣٠ عاماً ولقد يتجول في جهات مختلفة. وهذا التجول لم يكن يتحصر في أجزاء الهند بل تجاوز حدودها ووصل إلى الدول العربية في العراق والعربية السعودية كما تشير إليها الأساطير ساعياً للإبلاغ برسالة في المحبة والأخوة العالمية ووحدة الإله فيه رفضت نظام الطبقات الثلاث في الهندوس ومنع عبادة الأوثان وأوضح أنهم الناس مفاسد فخرقات الصياء ونصيحهم بحياة وقوة خالية من الأوهام والأحلام. وعط بقك سيطرة طبقة برهمن على الديانة. وحثهم على أن يترفعوا عن الطقوس الظاهرة ولتتسبب الديني والتفاخر على الأبياء والأجداد وأن ينضموا إلى تلك الأخوة العالمية. إن للحركة نفس شتى غورو نانك ديو كانت حركة جذابة للذين يقاتلون بنظام الطبقات منذ العصور وسوياً أصبحت نعمة للأرامل لأنها رفضت نظام ستي (Sati) (إحراق الزوجة في محرقة الزوج) وشجعت على إعادة زواج الأرامل الأمر الذي كان ممنوعاً في الديانة الهندوسية.

استمر لآلهة هذه الحركة لنشأ غورو نانك ديو سلسلة قلادة في ديانة المسيح وهم يتقبون به "غورو" القادة متجسداً للإله ولا يوجد إنما هو مرشد ديني متطور فحسب، ويهمله الناس ويهتدون به.

١- كان غورو نانك ديو (١٤٦٩-١٥٣٩) هو القائد الأول و

تبعه تسعة قادة آخرين.

٢- خلف غورو نانك ديو غورو أنج ديو (Guru Ang Dev) (١٥٣٨-١٥٥٢) وهو القائد الثاني، إنه عزز نظام لغز (Lazar) (مطبخ علم) بصرف النظر عن طريقة وعقيدة ووضع في المجتمع. وهذا النظام لا يزال يساهم في خلق الأخوة العالمية والوحدة بين الناس.

٣- غورو امر داس (Guru Amar Das) (١٥٥٢-١٥٧٤) وهو القائد الثالث. إنه كان مصلحاً اجتماعياً عظيماً. ابن امر داس قبيل المقدس في غريندوا في إقليم اجتماعات دينية حيث كان يلقي مواظب حصة فرما أصبح تبايعه بترك التمييز بين الناس. وشجعهم على ترك حجاب المرأة ونظام ستي.

٤- غورو رام داس (Guru Ram Das) (١٥٧٤-١٥٨١) وهو القائد الرابع لديانة المسيح. إنه بنى مدينة امرت سر (Amritsar) والمعروف بالمقدس المعروف ببركة الإكسير.

٥- خلفه غورو أرجن داس (Guru Arjun Das) (١٥٨١-١٦١٦) القائد الخامس للمسيح. إنه بنى هرمندر صاحب المعروف بـ غولدن تمبل (Golden Temple) (الهيكل الذهبي) في وسط البركة للمقدس بمدينة امرت سر، في

## الديانة المسيحية

لواخر القرون المسلمين عشر ذون غورو أرجون داس غورو أدي صاحب "غرنت" (Adi Granth Sahib) (الكتاب الأول) وهو النسخة الأساسية لكتاب الديانة المسيخ. اختار لهذه القجالية قسوخية خطا مستقلا يدعي به "غرو موخي" (Gurmukhi) واستقى للمعيد للذهبي فواقع بمدينة لمرت مر كمركز ديني يتوجه إليه أتباع الديانة من أنحاء البلاد وأرجاء العالم. استشهد غورو أرجون ديو في عام ١٦٠٦ وتبنت شهادته نقطة تحول في تاريخ هذه القجالية المسحبة للمسلم ويدلت تجتمع منذ ذلك الحين في أخوة عسكرية.

٦- خلفه غورو هر غوبند (Guru Har Gobind) (١٦٠٦ .. ١٦٤٥) كلقائد السادس. إنه درب أتباعه تدريجاً عسكرياً وبنى لكلل تخت (عرش الإله الخالد) أمام المعبد للذهبي من حيث كان يقيم القعدل ويدير الشؤون العلمانية لطبقة للمسيخ، خاض هر غوبند في معارك عسكرية عديدة مع الجيش المغولي.

٧- لقائد السابع هو غورو هر رام (Guru Har Ram) (١٦٤٥ - ١٦٦١) سبغت غورو هر رام في لوائل عمره ولم يكن عمره يتجاوز عن ٣٠ عاماً وقيل وفاته إنه حين لبذه هر كشن (Harkishan) خلفاً له.

۸۔ غورو ہرکشن (Guru Harikshan) (۱۶۶۱ ~ ۱۶۶۱)

وہو القائد الثامن ومات بمرض الجدري وهو سزال  
(طفلاً صغيراً، إن كان لمر بعمر الفبركة المشهورة في  
مكان قدي، عمر فيه لعید بنفلاً صاحب في نيونلہی۔

۹۔ القائد التاسع غورو تگ بہادر (Guru Teg Bahadur)

(۱۶۶۴۔ ۱۶۷۵) كان استشهد بحكم لمسيره  
الامير طور صفوي نورغ زيب، ويقع معبد شيش غنج  
حيث كان هو استشهد في شارع "ثاندي شوك" الواقع  
اسم القلعة الحمراء، ويقع معبد رقاب غنج في مكان  
كانت احرق فيه جثته بنيونلہی۔

۱۰۔ كان غورو غوبند سينغ (Guru Gobind Singh) (۱۶۷۵

— ۱۷۰۸) القائد العاشر إله كان يتنبا حقيقيا لسلطة  
المسيح. تولد غورو غوبند سينغ في ۲۶ ديسمبر ۱۶۶۶  
في بتنا وخلف أبه ولما يتجاوز عمره عن تسعة أعوام.

بہ عاش في فترة كان فيها الإمبراطور نورغ زيب في  
ذروة سلطته يعتقد غورو غوبند سينغ في فكرة الناس ورفض بين  
الناس أن الخلق لوليد خلق كقوة الناس. به معنى في إزالة الخلافات  
الطبقات والمعتقدات والديانات والتمييز الجنسي. أكمل غورو غوبند  
سينغ تحويل الحركة الهندية في حركة منجارية ولو للدفاع الذاتي،

## اللباقة السبيلية

فخشي ١١ عاما بتدريب أتباعه تدريبا عسكريا وفي يوم يومئذ في (Bairakhi) لعام ١٦٩٩، إنه أنشأ جيش "خالصا" في أفند غور، لهم في نفس جلية المسيح روح للشجاعة واللباقة وجعل خالصا علامة لللباقة والصفاء الحميدة. قتل مع الجيش الفخشي لأكثر من مرة واحدة فيما قتل أربعة أبناءه وكثير من أتباعه ورجاله بقرارهم في هذه المنكسات العسكرية لم يتزلزل عزيمته ولم تهين قوته اللبائنية.

منته غورو غوبند سينغ في عصر يناهض ٤٢ عاما علم ١٧٠٨ في أفند بولاية مهاراشترا حيث بنى معبد "خمشور صاحب". حتى أفند خالص لرجل فهو كيان يحتمي أخلافا غورونك يتحير المعن الجديدة ويتشكل تقاليد خاصة، مثل نظام لنظر وكانو يعيشون حياة التقوى والقرهه. ولم يكن لطبقة المسيح لباس خاص أو علامة ظاهرية ما يميز أفرادها عن الآخرين. ولكنه فيما بعد اتخذ الرجال لقب سينغ (سيد) والنساء اتخذن لقب كور (أميرة) رمزا بأنهم يتزكون بطوارهم وعلقتهم التقوية وينضمون إلى نظام يقيم العدالة والتساوي بين الناس. وكملاسات ظاهرية بهم قزموا لهم خمسة ألقاب تبدأ أسمائها بحرف الكاف. وهذه الألقاب هي كيش (عدم نقص الشعر) كفا (مشط مصنوع من خشب) (٢) كشا (سر وال مسخر حمله فوق الركبة) (٤) كرا (سوار) (٥) كريان (سيف مستقر طوله يتر ونصف شبر).

## غورو لادي غرنيت

هو الكتاب الأول والنسخة الأصلية للكتاب يدونة المسيح. يحتوي غورو لادي غرنيت على كلمات القادة الخمسة الأولين وألفه غورو أرجن داس عام ١٦٠٤ بمساعدة بهاي غورو داس. حين شهد غورو أرجن داس الشهيد الذهبي في مدينة لمريت سر، رأى هذا المينى الفاضل خالياً واعتقد بأن مثل هذا الخلق لا يليهم الإجلال والتوقير في تقويم أفراد الجالية بالخصى الخمسة على الكتاب الأول غورو لادي غرنيت وقام بتتويجه في لول لولول لعام ١٦٠٤. إن هذا الكتاب الأول غورو لادي غرنيت في حيازة أسرة مسودهي لقرية كرتار فور تعرضه هذه الأسرة لرواية عامة للناس مرة في السنة بمناسبة بيماني غورو غرنيت صاحب.

هو كتاب المقدس للقائد والهادي الخالد لديانة المسيح في عام ١٧٠٨ توفي القائد العام غورو غوبند سينغ في تانديد بولابسة مهاراشتر قبل وفاته اتخذ قراراً هاماً يميز هذه الديانة من الديانات العالمية الأخرى. قرر غورو غوبند سينغ أنه لا يكون بعده قائد بشر وأن الكتاب المقدس غورو غرنيت صاحب الذي يحتوي على أحكام وكلمات القادة المسيحيين وعلى أترقيل قديسين مسيحيين منذ الآن كقائد وحسيدوق وفيلسوف ومرشد ديني للصالحين. إنه جعل هذا الكتاب سلطنة نهائية في كافة أمور تتعلق بديانة المسيح. فقبلت الجالية المسيحية هذا المرسوم الديني وتمسكت به وجعلت قدس هذا



## التيقنات المسيحية

الكتاب وتسترشد منه حتي لا يعتبر أي مهر جان لو حافل زواجي  
وأية مذهبية دينية كاملاً إلا بحضور غورو غرنث صاحب. ومن  
هذه التناقضات أصبحت المسيحية القديمة الوحيدة التي تنتمي فيها كتاب  
كاتب.

إن الكتاب المقدس غورو غرنث صاحب يحتوي على  
١٤٢٠ صفحة. يشتمل على ٥٨٩٤ ترتيبات وعلى ١٥٥٧٥ مقطوعات  
شعراً. لا يتألف غورو غرنث صاحب كله لو معظمه بما كتبه القائد  
مؤسسه غورو نيلك ديو. إنه في هذه الترتيلات نظم غورو نيلك ديو  
٩٧٤ ترتيبات. نظم الإمام الثاني غورو أنغد ديو ٦٢ ترتيبات، و ٩٠٧  
ترتيلات نظمها الإمام الثالث غورو رام داس. ساهم في هذا الكتاب  
القائد الرابع غورو رام داس مع ٦٧٩ ترتيبات ونظم القائد الخامس  
غورو أرجون داس ٢٢١٨ ترتيبات وأضاف القائد التاسع غورو تيج  
بهادور ١١٥ ترتيبات إلى هذا الكتاب أما الترتيلات الباقية التي عددها  
٩٢٩ فقد نظمها ١٥ قديماً آخر لا ينتمي إلى بيعة المسيح. من هؤلاء  
القديسين رواد حركة بهختي (التصوف الهندي) رامانند (Ramanand)،  
دهنا وسنت كير (Sant Kabir) وروي داس (Ravi Das) والتصوفي  
بلياً هريد غنج شكر.

فن المعروف أن غورو غرنث صاحب في شكله الحالي  
لقد القائد تعاقب غورو غوبند منغ بعد أن أضاف إليه كلمات القائد  
التاسع غورو شيوخ بهادر وكلمات ١٥ قديماً آخر منتمياً إلى

المعتقدات المختلفة لديهم دفعه لحاجة الناس. إن نسخة غورو غرونت  
صاحب نسخة مكتملة للنسخة الأصلية الأولى للمعروف في غورو  
أدي غرونت التي لم تكن تحتوي على كلمات القائد التاسع غورو تينغ  
بهادر ولا على ترانيل ١٥ فديسا آخر. وبعد هذه الإضافة الجديدة  
لتخذ غورو غوبند سينغ قرارا بجعل النسخة الثانية للمكتملة هاتيا  
خالدًا للمسيحيين وقام بتوزيع هذا الكتاب الثاني غورو غرونت صاحب  
كقائد هادي خالد في تحت دمنما صاحب لعام ١٧٠٨.

وفي إحدى العيولت الفريدة لهذا الكتاب أنه يستعمل بين  
جناته أسماء يجلها الهندوس والمسلمون من أمثال شواء، راءا،  
هري، غوبند، اظم، خباء، هذا ينل على روح التسامح الديني  
والعلماني لهذه الديانة واحترامها لنفساتل وحملات ولانديمان  
الأخري.



## الهند على طريق المجد من جديد

.. محمد سليم\*

كانت الهند ولا تزال بهذا الثقافات المختلفة واللغات الكثيرة والأديان المتفرقة والأقوال الكثيرة. ومن الحضارات الأخرى القديمة المعاصرة للهند هي حضارة ميسوبوتاميا (Mesopotamia) وهي العراق وحضارة الصين وحضارة مصر وحضارة إيران. هذه الحضارات كلها قد نمت وازدهرت وخلفت آثارها على العالم الإسلامي. ولكن الهند كانت تمتع بمكانة مرموقة بسبب كونها في موقع استراتيجي مهم غني بالآراضي الخصبة والأنهار الجارية والنباتات الخضراء. فلم تكن الهند من أغنى البلاد مائياً في العالم فبسبب بل أصبحت مصدر الأديان المتفرقة ومرجعا للذاهب شتى وما فروغ ما بين هذه الحقيقة مؤلاتا ليو الكلام لزجد:

"ويبقى أن خالق تكون كان قد قرر أن تكون الهند بهذا الثقافات المختلفة وشعوب متباينة وقولل متعددة وجماعات كثيرة. فلم

---

\* - باحث، مركز الدراسات العربية والأفريقية، جامعة جوامع لال نهرود، نيودلهي.

يطلق فجر التاريخ حتى بدأت هذه القوافل ترتحل إليها وقد رحبت  
بها بكل منها ترحيباً حاراً وفتحت مهابها بكل عطف وحسن. ومن  
هذه القوافل غالبة للمسلمين وصلت إليها تتيج خطوط الآخرين  
واستوطنت بها فاصبحت الهند مجتمعا قريداً للبحرين<sup>١</sup>.

والتاريخ الهندي بطول جليل يقسم غزاة الأجانب الذين  
سيطروا على البلاد ونهبوا ثرواتها ولكن عندما كبراً منهم استقر في  
هذه البلاد وأغناها بكل ما عنده من ثقافات واللغات والأدب والفن  
والثقافة والحضارة. وهذه الحقيقة قد ذكرها جواهر لال نهرو في  
كتابه الشهير "Discovery of India"<sup>٢</sup> بالتفصيل.

ولكن الاحتلال الإنكليزي في القرن السابع أصبح نقطة  
تحوّل لهذه البلاد. لأن غزاة السابقين الذين توجهوا إلى الهند، هم  
مضى، إما رجعوا إلى أوطانهم بعد مدة قليلة أو استوطنوا هذه البلاد  
بصورة مستقلة ليحكموا عليها حتى زمن طويل. فهم ساهموا بما  
كان عندهم من الثقافات والأدب والفنون واعتنقوا الثقافة الهندية  
وانتمسوا بها إلى حد أنه لم يكن يوجد أي فرق بينهم وبين  
المواطنين الأصليين لهذه البلاد. ولذا الإنكليز الذين حكموا هذه  
البلاد إلى مدة لم يتخذوها وطناً حقيقياً لهم. كانوا أصحاب أطول مدة  
بقاءهم في هذه البلاد فهم ذهبوا يثرواتها التي أصبحت معروفة

١- ازدهر لال نهرو، اكتشاف الهند، ص ٢٩٩، ساحة بولكشن في دلهي

٢- Nehru, Jawahar Lal- Discovery of India, p. 5, Oxford University Press.

الهند على طريق المجد من جديد

بمصطلح خاص وهي Drain of Indian Wealth<sup>٢</sup> (نزيف الثروة الهندية) ولم يحكموا هذه البلاد إلا لتلبية الاقتصاد البريطاني وتمديد أراضيها في المناطق الأخرى من العالم. لقد استخدموا الهند كوسيلة للمواد الخام وسوق للآشياء والمنتجات المنتوجة والمصنوعة في بريطانيا عن طريق المصانع المتقدمة والتكنولوجيا الجديدة المتطورة. فأصبحت الهند فقيرة معدمة. وهذه الحقيقة قد يذكرها ديبلن تشندرا في كتابه المعروف "India's struggle for independence" (مضاي الهند للاستقلال) بالتفصيل<sup>٣</sup>.

وفي هذه الأحوال القاتمة شعر زعماء الهند عن ساق جدهم لتخليص الهند من براثن الاستعمار الغربي والرجاع للمجد والشراف والعدالة فيها من جديد فهم بدلووا تحت زعامة غاندي حركة قومية شعبية لم تشهد الأراضي الهندية من قبل. ومن أهم خصائص هذه الحركة القومية أنها اتخذت "قلا العنف" (Non Violence) كوسيلة فريدة لتحرير البلاد مما لحق به الأجانب من الغرب حتى الإنكليز أنفسهم. لأن الحركات والثورات التي شهدتها العالم الإنساني لم تكن مبنية إلا على العنف وسفك الدماء والدمار الشامل مثل الثورة الإنكليزية والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية وغيرها. ولذلك،

<sup>٢</sup> - هذه الفكرة لها أولادها دادي نوروجي Dada Bhai Naroji وكما نشر هذه الفكرة R.C. Dutt في كتابه المعروف Economic History of India راجع للتفصيل India's struggle for independence, Chandra Bipan, page , penguin Books 1989

<sup>٣</sup> - أيضا من هذا

البلدان الآسيوية والإفريقية الأخرى التي كانت تحت سيطرة الاستعمار البريطاني أيضاً حاولت أن تهرول على نفس الطريق لتحرير عنقها. وخير شاهد على ذلك هي الحقيقة أن الزعيم الهندي غاندي حينما كان يرحل عام ١٩٣١ء للحضور في مؤتمر المائدة المستديرة للتوبة رحب به شعب مصر ترحيباً طارئاً حينما وصل إلى مصر في طريقه إلى بريطانيا ولتشد أمتار الشعارات أحمد شوقي ترحيباً لغاندي ومن الأبيات :

” سلام لنيل يا غاندي وهذا الزهر من غندي“.

هذه الأبيات تدل على أن مصر والبلدان الإفريقية كانت متأثرة بتعليمات غاندي وطريقه القويمة التي اتخذها في سبيل تحرير بلاده. حتى في هذه الأيام الزعيم الإفريقي الجنوبي نيلسون مانديلا بعد نفسه طائفة روحيا لغاندي. وهو يعترف بأنه قد استفاد بصورة كبيرة من تعليمات غاندي وتجاربه في تخليص بلاده من نظام التفرقة (Regime of Segregation) بين البيض الحاكمين والـمسود المحكومين.

ولكن الهدف وراء الجهود القومية لم يكن التخلص من الاستعمار الغربي فحسب بل وضع النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الجديد واختارت الهند الطريق العلماني والديمقراطي.

٥٠ - شوقي - أحمد شوقيات - مجلد الثاني ص ٥٩

الهند على طريق المسد من جديد

ولما البلدان الأخرى فجاءها الد فشلت في وضع مثل هذا النظام السياسي. يقول فخير القانوني الهندي D.D. Basu:

”هناك بلدان كثيرة في العالم الثالث تأثت حريتها من الاستعمار البريطاني في القرن العشرين ولكنها فشلت في وضع نظام سياسي مستقر جديد مبني على العدل والإتساف والحق والامساواة. فشري بعضها منها يستمر من الخلافات والفساد أعمالا لداخلية التي تكاد تضعضع بنائها حتى بعض البلدان الأخرى التي انفصلت عن الهند مثل باكستان وبنغلاديش لم تستطع أن توفر نظاما سياسيا مستقرا مبنيا على الديمقراطية مثل الهند“<sup>1</sup> فلو كان الفضل يرجع إلى زعماء الهند الكبار في تخلص هذه البلاد من يرثي الاستعمار من جانب، الفضل لهم أكبر في تخلص طريق الديمقراطية والعلمانية واحتراق فكرة حركة عدم الإنحياز (Non Alignment Movement) في زمن الحرب الباردة بين الكتلتين الشيوعية والرأسمالية.

ورغم المشاكل الكثيرة التي تواجه الهند داخليا وخارجيا لا تزال هذه البلاد تجتذب اهتمام العالم ويرى أنها سوف تبال مكنتها من جديد.

<sup>1</sup> The constitution of India, D.D. Basu, Prentice Hall of India pvt Ltd. Page 29, New Delhi 1999

وهذه الحقيقة قد اعترفتها سرود ذكرى فكاتب الهندي  
الأمريكي المعروف في افتتاحية مجلته الشهيرة "The Newweek"  
الإنجليزية يقول:

"إن الهند والصين كلتيهما من أقدم الحضارات وهما أكبر  
وأكوى الاقتصادات العالمية التي لا تنحصر على الغرب للاستيراد،  
والذي على ذلك أنه قبل عدة سنوات حينما شهدت اقتصادات آسيا  
قتلحية أزمة خطيرة لم تتأثر اقتصادات الهند والصين بل استمرت  
في النمو".<sup>٧</sup>

وهناك عدد كبير من المحللين السياسيين في الشرق والغرب  
الذين يعترفون أن الهند سوف تلعب دوراً كبيراً في السياسة العالمية  
ومنهم Morten Jacques من مدرسة الاقتصاد بلندن<sup>٨</sup> وكفى بذلك دليلاً  
أن الهند بدأت تطالب مع اليابان والصين وبرازيل عضوية مستقلة  
في مجلس الأمن بسبب كونها واحدة من أقدم الحضارات وأكبر  
ديمقراطيات في العالم ولذا تلقوا من حيث التعداد السكاني وثالثاً  
بالنسبة للنمو الاقتصادي السريع ورائدة في مجال تكنولوجيا  
المعلومات والاتصالات وزعيماً للبلدان النامية في الشؤون السياسية  
والاقتصادية وخاصة في تسوية الخلافات التجارية بين البلدان

<sup>٧</sup> - The Newweek, p. oct 3 2004

<sup>٨</sup> - Morten Jacques 5 Nov. Guardian Newspapers Ltd 2004



الهند على طريق المسجد من جديد

النسوية والبلدان المتقدمة في منظمة التجارة العالمية World Trade Organisation".

والهند لا تزال توكب مع الزمن. فقد فتحت اقتصادها للاستثمار الأجنبي نظراً للاتجاهات الاقتصادية العالمية الجديدة. والآن تملك مبلغ هائل من العملة الأجنبية.

ومن الناحية الثقافية للهند مزاجاً في العالم. فالمسلمان الهندي لا يزال يؤثر على مساحة دولية. والأدوية الهندية القديمة المعروفة من الأعشاب والمعروفة باليورفيدا (Ayurveda) واليوناني لا تزال تلاقى قبولاً في العالم. بسبب كونها خالية من أي أثر مضاد محسوس للصحة البشرية. والرياضة الهندية الهندية التي لاقت قبولاً عاماً في أرجاء العالم هي يوغا Yoga. وكفى بعظمة الهند الثقافية دليلاً أن عدداً كبيراً من المنافع الروحية المختلفة في هذه البلاد.

ففي ماذا يشور كل ذلك، ألا تخش أن الهند على طريق المسجد من جديد؟..



## مساهمة الأطباء الهندوس في الأدب الطبي الأرمني

- الدكتور وسيم أحمد الأعظمي\*

ترجمة: لورنك زيب الأعظمي\*\*

إن الأعضاء الثلاثة، للغة الأرمنية وأدبها والطب اليوناني والأطباء الهندوس، يحتلون أهمية كبرى في الخلفية العلمية والفنية والتاريخية لهذه اللغة. وبجانب كشف هؤلاء الأطباء عن الإمكانيات الحديثة في تطور اللغة الأرمنية وأدبها وإذاعة الطب اليوناني فقد أوجدوا سبلا حديثة في بناء الأفكار العلمية المروجة. وعلاوة على المعالجة والمداراة فقد أظهروا أسئلة صانعة في إجراء صحافة طبية حية وكتابة مقالات وأصية ورسائل طبية شاعرة وتلويح سير ذاتية صانعة وترويج لشجارب العلمية الشخصية وتصديقتها وتكثيها

---

\* - باحث، المجلس المركزي للبحوث في الطب اليوناني  
\*\* - باحث، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو

مساهمة الأطباء الهنود في الأدب الطبي العربي

حسب الحاجة وكتبوا مؤلفهم من التأليف والتحرير بكل مساهمة وحكمة وفهم.

ولقد ما نجد من خدمات الأطباء من الهنود في تطوير الأدب الطبي هو "بيت الحكمة" الذي قام ببنائه الحساسون. فلما سمع شهرة الهنود عن تكريم أحد خلفائهم للحلم والعلم ارتحل بعضهم من الهند إلى بغداد وكتبوا بترجمة بعض الرسائل اللاتينية (Vedae) من الفارسية القديمة إلى العربية وفيما بعد أصبحت هذه المعلومات الطبية جزءا من الأدب الطبي اليوناني العربي بعد ما نقلت بعض المخطوطات الإضافية.

وكذلك قام الأطباء الهنود بتأليف كتب في الفلمسفة، يزعم عدد من الأطباء عند معلوماتي ودراساتي، على أنني عثر على كتاباتهم التي تحتوي على مؤلفات دي سلوا حكموم بولسالي بجانب "الحسين التجارب" للمنتشي هرديا و"العقدات" للحكيم بنشوا لال جيو و"مدير الأمرات" للحكيم رام برشاد لمعلوم أبادي و"مدير المخطوب" للحكيم سهند راي.

ولو أن خدمات الأطباء الهنود في مجال اللغة الأندوية ليست بكثيرة عن جهة التأليف والتصنيف ولكن العمل إلى موجهة لخلق الفقهية والبحرية والأرضية أكثر وأوفر بالنسبة إلى غيرهم. وكذلك ولو أن مؤلفاتهم تعد تنوع المعلومات الطبية ولكنهم كتبوا

بالتفان كاملاً إلى حل عدد القضايا العقلية والفكرية والاقتصادية التي يمر بها الإنسان في حياته العادية.

## فترهم الفقهية

وفيما يلي فهرس لمؤلفات بعض الأطباء الهنود من الطبقة الأرمنية التي تدل موضحاً على عمقهم وسعيتهم الفذة:

جوهر حكمت ( جوهر الحكمة ) وجري بونسي ( العقاقير )  
وعطاء نيمشي ( لوصفات طبية ) للحكيم بلاري لال وعلم وعمل  
لبن جرانجي ( علم وعملية الجراحة ) للدكتور برج لال غهوش وسن  
ونق كا قنرني علاج وتعداد ( المداواة الإلهية والإمساك النهائية  
للسل والدق ) للحكيم هر غوبند داس نظم ورسلقة نظم (كتاب العين)  
للحكيم نونهال منغ بهار غو، ولختيار توليد (خيول التوليد والنسل)  
للحكيم بانورام ريشيك شيدا وهدويت ناسه جاملة زتسه ميتشغان  
المعروف هاديت ناسه سرور من بتشغان (إرشادات للحامضة  
ولمرضعة والمربية) وهدويت ناسه صحت (إرشادات عن الصحة)  
للحكيم هر نام داس وهدويت ناسه دافيل هند (إرشادات لمرضعات  
وخصلات الهند) للحكيم قورة رام القير وزا بادي ولجا كبا بتسنه،  
نسكي صحت او برورس (ولدت وصحته وتربيته) للحكيم راج  
مونغاهي و مندغان صحت (قهادي إلى الصحة) للحكيم برهم داس  
ونيفات ونجاتني خوراك (التهلكات والأغذية النباتية) للحكيم موهن

مضافة للأطباء الهنود في الطب الصيني الكلاسيكي

لآل سيئي ونصول علم جرلحي (أصول وأواعد فن الجراحة)  
(المجلد الأول) وعلم وعمل جرلحي (علم وعملية الجراحة) (في  
خمسة أجزاء) للحكيم زورتن بوساك ونرم جرلحي (نورس  
الجراحة) (المجلدان) للحكيم بانو ديال تشندر شوم ومختار سرجري  
(الجراحة قصري) للحكيم ل. سي. بوتهر وهدايت يتشه بقنا  
المعروف يتشون كا حكيم (طبيب لأمرأض قصييان) وتحصيل  
طب كي كتاب (كتاب دراسة للكتب) المجلدان للحكيم بورا رام  
وغلجا دين بولي وخزينة الأطباء (في خمسة مجلدات) وكليد  
حكمت (مفتاح الحكمة) في سبعة مجلدات وتحفة فسلان للحكيم  
راج روب بولي وهندوسيتي جري بوتيان لو باك وهند كي جري  
بوتيان (العقاقير الهندية والتباكستانية) للحكيم ليموفي تشمن برشاد  
وجوهر طب لو جوهر حكمت معروف به طب كاتجور (جوهر لو  
زبدة الطب)، وكامل حكيم (الحكيم الكامل) ورماله بولسير نور  
سكا علاج (كتاب البولسير وعلاجه) للحكيم رام كرشن وجري  
بوتيون سي علاج (أسلوب المدواة عن طريق العقاقير) للحكيم  
مندر سينج وجري بوتيون كي خواص (خصائص العقاقير) للحكيم  
داود سينج وكتاب الحميات وكتاب الأدوية وكتاب أمرأض غشاء  
مخاطي (كتاب أمرأض الغشاء المخاطي) وكتاب الأورام للحكيم  
ديوي داس وهندرد ليلال (كريم الأطفال) ورموز علاج وتشخيص  
(رموز المدواة والتشخيص) للحكيم صنغرام غندي وتاج للطلاب

وتاج العقائر وتاج الحکمة وتاج طبیبی استانیکلوبیدیا (موسوعة فتاح الطبیة) وسائناتکہ برہ کنترول (سہند فتولید العظمی) ومجربات حکمائی ہند وبہک (تجارب حکماء الہند وکیاکیستائن الطبیة) للحکیم ہری تشند قلمنائی ویوتی نامہ (رسالة العقائر) للحکیم تلوتکہ سنگ وجرى ہوتیٹن لور ان کی فوائد (العقائر وفوائدها) ومعنایین ومجربات (المعاملات والتجارب الطبیة) وهدایات کشتہ سٹری (الهدایات عن تصنیع التکلیف) ویکسیری کشتہ جنت (المکلیفات التکیمیایة) وعلم وصل کشتہ جنت (علم وعملیة للمکلیفات) وفصول کشتہ جنت (المکلیفات المختارة) للحکیم یتیت کرشن شرما وہند وبہک کی جری ہوتیٹن لور ان کی عجیب وغریب فوائد (العقائر الہندیة والکیاکیستائیة وفوائدها العجیبة) وتی جوائی (الشباب من جدید) للحکیم کرشن کنودہ شرما وغوموای بیان الانویہ (بیان الانویہ لغوموای) (المطدین) ودھلی کی منتکب مرکبات (مرکبات دھلی المختارة) وغوموای طاعتہ لکھنر ورمین (بقلة غوموای لاکر ہار التیمیایة) للحکیم رام لہابا وسائق الاعضاء والتطریص للتطریح (قسم الاطراف) والتطریح (قسم الفصول) والتطریح (قسم المفاصل) وجیبی تطریح (کتاب جیبی للتطریح) ومکفی مجربات (تجارب طبیة خافیة) للحکیم غورونت سنگ قلیع وحکمت کی موتی (درر علم الطب) للحکیم سونمی لچودھیا مارجی مہاراج وبعض مؤلفات الحکیم کھول دھیر .

مستخدمة الأطباء الهندوس في الطب الطبي الأندوس

كثرت خدمات هؤلاء الأطباء الهندوس محدودة في مجالات  
الأدوية والتكليس والصيدلة وشيء من المعالجات وعلم التشريح.  
لكني لم أجد حتى الآن كتابا يتحدث عن ميديا أو قواعد الطب  
قانوني إلا كتاب "شده كا تصور طب نور سائنس مين" (تصور  
الصحة في الطب والعظم) للحكيم عبد الطيف الفيلسفي والحكيم  
شكيل أحمد شمسي والحكيم مظهر سيحان العثماني.

وعلى كل حال، هذا هو من غير تمام لمؤلفات الأطباء  
الهندوس ويمكن لنا أن نضيف إليه قدرًا مهمًا. والتجدير بالذكر  
أنهم أنهم يميلون إلى مواجهة الحقائق الأرضية فبهم يقلون  
استعمال الكلمات التي يتسع نطاق معانيها أو يصعب فهمها.

### الصحافة الطبية

ثبتت الرسائل والجرائد والصحف أكثر فائدة ورواجًا وعلا  
من الكتب والمؤلفات في نشر العلوم والأدب وتبليغ الأفكار والآراء  
والنظريات وبهجة المعلومات والمواد. يقول مسعود أحمد تبركتي:

"كل شيء يبدو في الصحف قبل بدايته في الكتب ولو كان  
العالم الغربي أو العالم الإسلامي، فحركات الدينية أو الميراث  
الاجتماعية، الإزدهار العلمي أو الإنجازات الفكرية، سبل الأمن  
والصالح أو قوات القتل والحرب".

إن الصحافة الأردنية لها تاريخ قديم ولا تتكلم هنا إلا عن الصحافة الطبية حسب الموضوع قبل الصحافة الطبية في اللغة الأردنية نبيذ، بصحيفة "طبايبت" لجورج إسكوت وهي صدرت عن لاهور في وسط القرن التاسع عشر المسيحي. أول عدد لها ظهر في ١٨٥٥م. ثم أصدر الدكتور تشارلز آتش في ١٨٧٥م مجلة طبية شهرية باسم "سراة طبايبت" ولكنهما - كما نرى - لم تتعلقا بالصحافة الطبية اليونانية قبل لم لدرسهما إلا لهما جاء ذكرهما ضمن الصحف الطبية في مختلف المصادر. وأذلك يأتي قول الأبقار والتشك معاً وخلال فترة مضت في البحث عن الصحف الطبية وجدت فرصة دراسة ١٦٠ صحيفة طبية على الأكل وحينما بحثت عن مديري التحرير الهنوس لهما بينهم عمرني المبرور بما لهم قد ساهموا في هذا المجال فوضاً ولعبوا دوراً مهماً في تطورها ولول الصحافة لأدراها طوبى هندوسي - على حد دراستي ومعلوماتي - هي "مخزن حكمت" مديرها كان برج لال خوش. صدرت هي في ١٨٨٩م عن امرنمر ثم تبعها صحف طبية أخرى فهرسها فيما يلي:

"نيس ليارك" مديرها طانكرنت شرماء صدرت عن لاهور سنة ١٩٠٤م و"مستانه جوغي" مديرها الحكيم المبرورني تشمن برشاد، صدرت عن دلهي ولاهور عام ١٩١٣م و"حكمت طبي" مديرها الحكيم لاله مري رام دوساج، صدرت عن كاتانه سنة



مصلحة الأطباء الهنود في الآداب الطبية الأوربية

١٩٣٤م و "طبي نيا" مديرها مهر تشند مهتل، صدرت عن  
لاهور عام ١٩٣٤م و "رهبر زندغي" مديرها مهتند، صدرت عن  
تلهي سنة ١٩٣٨م و "صحت و دولت" مديرها القحيم ترلوك منغ،  
صدرت عن راولپندي عام ١٩٣٩ و "رهبر صحت" مديرها القحيم  
بهاري لال خا، صدرت عن جالندهر عام ١٩٥٠م و "قحيمت"  
مديرها القحيم رام سروب كپور، صدرت عن لباله سنة ١٩٥٠م  
و "قحيم خلق" مديرها ويدراج، صدرت عن تلهي عام ١٩٥٠م  
و "دولت كي بلوش" مديرها ترلين، صدرت عن باقي بيت سنة  
١٩٥١م "تندرستي" مديرها القحيم برمن رام، صدرت عن نيو  
تلهي سنة ١٩٥٢م و "رهبر صحت" مديرها القحيم كرشن لبالديو  
بوري، صدرت عن امرتسر سنة ١٩٥٥م "لعلاج" مديرها القحيم  
لکما رام ورماه، صدرت عن رودي جبالر سنة ١٩٥٥م و "نرالا  
جوشي" مديرها القحيم هري تشند الملتاني، صدرت عن باقي بيت  
سنة ١٩٦٠م و "خريلو علاج" مديرها جيتلند، صدرت عن  
حيدرآباد لکنن سنة ١٩٦١م.

وبعد سنة ١٩٦١ قد توقف رواية إصدار المصحف والبراند  
الطبية الأوربية تحت إدارة تحرير الأطباء الهنود بل كانتها قد  
تخدمت، وعلى كافي حال، لقد كانت هذه المصحف مجتوية  
على تشهور المعاصر ونالقة عن الفن كما كانت أكثرها تصدر

عدها الخاص حتى أن بعضها كان يعود عده الخاص في شوري  
بناير ويونيو لكل عام.

### كتاب البحوث والمقالات

كثرت الصحف الطبية الأردنية تنشر من أول يومها مقالات  
وبحوث الأطباء الهندوس ولو كانت لغتها سلسلة وعامة إلى حد  
وتكن لا بد لنا من الإصرار على تليينها لمجالات العصر وتوسيع  
مستوى البحث والتحقيق. ومن نشر مقالاته وبحوثه في هذه  
الجرائد والمجلات هم الحكيم مسلك تشند والحكيم منهر داس  
والحكيم سورج مل غور والحكيم بورا رام والحكيم كشندي لال  
والحكيم كنور بهان والحكيم ويد بركاش شرما والحكيم لاله سري  
رام دوسابه والحكيم تشوني لال كوهلي والحكيم بنيت بهاري لال  
رينغا والحكيم بنيت لوبخ رام وديوان بوكهارام وحلك راج والحكيم  
مادهورام والحكيم هنس راج والحكيم هرنده نارائن شرما والحكيم  
وكرما جيت والحكيم جججيت منغ والحكيم غجيت رأي وأستاذ  
الأطباء الحكيم بتد بلي رام جي ورئيس الأطباء الحكيم ديوي نت  
شرما وغجر لفن الحكيم موئي رام والحكيم غويي داس وغجر هم من  
الأطباء الهندوس. وأما بحوث وتحقيقات الحكيم راجندر لال ورما  
فقد درست مأسستها حتى القرن العشرين المسيحي.

## تجاربهم الطبية

ويوجد معظم مساهمات هؤلاء الأطباء في صورة التليجات والتجارب الطبية التي تقدم نظيرها في الفنون والعلوم الأخرى الموجودة في الهند وخارجها. إن هؤلاء الأطباء أظهروا جملة ورغبة وعمقا وحذرا في هذا المجال السري ولذلك فقد اختصت صفحات من معظم المجلات والجرائد بنشر هذه التجارب الطبية كما جرى رواج تأييدها وتقديرها. والجدير بالذكر في هذا الشأن مجلة "الحكيم" المصدرة عن لاهور فهي خلقت جوا طمعا ناشعا في هذا الباب.

قد أظهر الأطباء الهنود سعة الاطلاع المثالية في نشر وإذاعة تجاربهم الطبية ونوصيقاتهم الفنية وأداموا هذه الروحانية بالملاب عظمى ساذج. إنني نرسمت تجارب طبية ٢٥٠ طبويا هنوديا على الأقل إلا أن معرفتنا عن سير معظمهم محدودة ولكن لو فزنا بمولدهم وموخر سيرهم ونشرناها لتجلى لنا خدمات هؤلاء الطبية في هذا المجال. نذكر فيما يلي عهرا لأسمائهم:

الحكيم اتما بركاشن عرجي والحكيم لمرناة شرما والحكيم لمرن تشندونتن والحكيم لمرن منغ والحكيم لمرن منغ والحكيم مسوفي لمر بركاشن والحكيم ح. لمرنك منغ والحكيم س.ج. زلم نقد فكرة بوري والحكيم بننت برج لال سوهرا والحكيم بتقد بش داس

والحکیم بخش سنگ تھال والحقیم بکرما جیت نڈہ والحقیم بندور  
 برشاد بنواری لال والحقیم بانڈو سہنی غمورتی والحقیم پورا رام  
 تسونڈھی والحقیم الاطباء الحقیم دیوان یوغا رام والحقیم بہاری لال  
 والحقیم بہاؤ رام شرما والحقیم آتسوہری ہفت رام والحقیم  
 بہو لالہ والحقیم ہارس منیاہی والحقیم بنا لال والحقیم بیلا سنگ  
 والحقیم تارا سنگ وزیدہ الحکماء تارا سنگ والحقیم تسی داس  
 منیاہی والحقیم تلواک سنگ والحقیم تیج ناتا رشی والحقیم تیون مل  
 والحقیم تیاک تھند نڈہ والحقیم ہاکر دینا ناتا ورثیس الاطباء الحقیم  
 طاگر دیوان سنگ والحقیم جمنا داس والحقیم جمنا داس عبتا  
 والحقیم جنارین اللہیونڈی والحقیم جواہر سنگ والحقیم جوتی  
 برشاد والحقیم جوجراج ورما والحقیم جوند سنگ وحائق الاطباء  
 الحقیم جج س داس ساجد والحقیم جوتی برشاد والحقیم جی شوبل  
 جینا والحقیم تشرن داس عتق والحقیم جمن لال والحقیم دیوان  
 تساندن لال مسہل والحقیم تھنی لال عبتا والحقیم تھونی لال  
 کوہنی والحقیم تھنوت رام والحقیم تھدا می لال قمر والحقیم ہندت  
 حکم تھند شرما والحقیم خزان تھند اہوجہ والحقیم خوشحال لانی  
 والحقیم رام بٹل والحقیم رام جی داس والحقیم رام تھند شوملہ  
 والحقیم رام رتھال والحقیم رام سروپ کپور والحقیم رام ناتا تھک  
 والحقیم رام غیر داس شرما والحقیم روب تھند والحقیم ہندت ساتھن  
 داس والحقیم ہندت سادھو رام والحقیم سالت رام والحقیم سدا رام

بكر وال والحكيم مردار سينغ سرمدى والحكيم بندن سرى رام  
الحكيم الحائق والحكيم سرى نارائن شرما والحكيم سكها رام  
والحكيم سندن داس والحكيم سندر داس ملك وال والحكيم سورسى  
كيدارناة والحكيم موهن لال ستوبسى والحكيم سيور رام سوندهى  
والحكيم شارى لال فدى طبيب والحكيم شيو ديشل مكى والحكيم  
شيو راج بهادر فلكتوى والحكيم شيو رام والحكيم صايب رام  
والحكيم فتح بهادر والحكيم فقير تشند والحكيم فقير تشند بهار عوا  
مشكور والحكيم كپو رام حائق الأطباء والحكيم كندن لال والحكيم  
لى.س. سندر والحكيم لى.س. كرتار تشند والحكيم كيدارناة والحكيم  
كيدرا تشند شرما والحكيم غنيش دت شرما والحكيم غوبال داس  
لعلسى والحكيم غوربنتن سينغ بهادر والحكيم غوربال سينغ والحكيم  
غورديال سينغ والحكيم غوردھن والحكيم غوكل تشند والحكيم غولان  
تشند والحكيم غمند سينغ والحكيم لال سينغ والحكيم لاله سرى رام  
نوساج والحكيم لاله منغل داس والحكيم الحائق والحكيم لاله وزير  
تشند تشند والحكيم لاله هري برشاد والحكيم لاهورى برشاد مهغل  
والحكيم لبرو رام غوجره والحكيم منوھر لال والحكيم نكمن داس  
والحكيم نعل تشند والحكيم مادھور رام والحكيم مسك رام والحكيم  
امرناة شرما والحكيم بندن منى رام بهاغى والحكيم منى لال  
اضروال وفخر الثن والحكيم موشى رام والحكيم موهن سينغ والحكيم  
موهن لال والحكيم الحائق والحكيم موهن لال انشاء بلادى والحكيم

مہندرو والحقیم مہنراج کرشن بہتویہ والحقیم مہاراجہ نندھومل  
والحقیم مہندرناء شرما والحقیم ہندت مہندرناء والحقیم نالک تشند  
نند والحقیم لنتھا سنگ والحقیم نندھو رام والحقیم نندھو لال سولہ  
والحقیم نندھو مل والحقیم نرلین نامن شرما والحقیم نرمل داس  
والحقیم نرلین دیو والحقیم ہندت نند لال والحقیم ودھیا رام بلوال  
والحقیم ودھیا رام ہالکتی والحقیم ہنسا نند تلوک تشند والحقیم ہر  
تشد تشوبرا والحقیم ہری رام والحقیم ہری شنکر والحقیم کرشن  
صابری والحقیم ہیر سنگ والحقیم ہشیال.

پن تجارب ہولاء الأطباء الطبیۃ نشرت فی مجلات  
"لویور وید مسانتشار" المصارفۃ عن امرتسر "الحکمت" المصارفۃ  
عن ائبالہ و "الحکیم" المصارفۃ عن لاهور و "العلاج" المصارفۃ عن  
حصار و "المسیح" المصارفۃ عن دہلی و "بیفام لویور وید" المصارفۃ  
عن امرتسر و "اندرستی" المصارفۃ عن نیونڈھی و "حکمت طبیعی"  
المصارفۃ عن ائبالہ و "حکیم حائق" المصارفۃ عن دہلی و "بولت کی  
بلرمن" المصارفۃ عن دہلی و "راز صحت" المصارفۃ عن جالندھر  
و "رہبر زندگی" المصارفۃ عن دہلی و "رہبر صحت" المصارفۃ  
عن امرتسر و "طبی نفی" المصارفۃ عن لاهور و "طبی دماغیت"  
المصارفۃ عن حیدر آباد (اباکستان) و "ہرپا علاج" المصارفۃ عن  
حیدر آباد و "مستاقہ جوعی" المصارفۃ عن لاهور و دہلی و "ترا لا  
جوعی" المصارفۃ عن دہلی و ہت کما جمعت فی کتب "اسرار

مسنودة الأطباء الهندوس في الطب قطبي الأرمني

صنري<sup>٢٤</sup> (خزينة الأطباء) ورسوم الأطباء وطب حيات ومجربات  
لأطباء ويدخل مجربات.

### مسيرهم الذاتية

وبجانب هذه الكتب والفجر قد فقد نشرت مسيرهم الذاتية لدى  
نكر مجرباتهم الطبية التي نشرت في مختلف المجالات والفجر قد  
وذلك على مؤلف مدير التحرير. وهكذا فقد جاءت سير ذاتية  
مؤثوق بها ومنقوعة وحملية أفكارا مستعدة الحوالب في الأنس  
الطبي الأرنوي ونشرت في المجالات والفجر قد بدون أي تحقيق  
وترتيب وإضافة - ولما نقرأ هذه السير الذاتية لهؤلاء الأطباء  
لهندوس نجد حياتهم المسانحة والعامية الشاملة على الحقائق المسانحة  
يجذب أسلوبهم السهل الذي يحمل معلومات جمة وحقائق عديدة.

### كتابة الرسائل:

كتابة الرسائل ليست بشيء يديم في الأنس الأرنوي وقد نجد  
رسائل لأطباء وشعراء وعلماء سذاجتها بدون التكلفة والتصنيع.  
وهؤلاء الأطباء الهندوس - حسب دراساتي وفكرتي - أكثر ميلا  
إلى الحقائق الأرضية من غيرهم من الأطباء المسلمين فكل ما كتبه  
إلى صنري لتحرير لمختلف المجالات يدل على الصدقة والإسقة  
باللوب مباشر غير متكلف.







**THAQAFAT-UL-HIND** : **Statement of ownership and other particulars.**  
**PERIODICITY**  
**(See Rule 6)**

1. **Place of Publication** : **Indian Council for Cultural Relations,  
And Bhawan, Indraprastha Estate,  
New Delhi-110 002**
2. **Periodicity of its Publication** : **Quarterly**
3. **Printer's Name** : **Rakesh Kumar**  
**Whether citizen of India?** : **Yes**  
**Address** : **Director-General, Indian Council for Cultural  
Relations, And Bhawan, Indraprastha Estate,  
New Delhi-110 002**
4. **Publisher's Name** : **Rakesh Kumar**  
**Whether citizen of India?** : **Yes**  
**Address** : **Director-General, Indian Council for Cultural  
Relations, And Bhawan, Indraprastha Estate,  
New Delhi-110 002**
5. **Assoc. Editor's Name** : **Rizwanul Kabir**  
**Whether citizen of India?** : **Yes**  
**Address** : **Indian Council for Cultural Relations,  
And Bhawan, Indraprastha Estate,  
New Delhi-110 002**
6. **Name and address of  
individuals who own the  
newspaper** : **Director-General  
Indian Council for Cultural Relations,  
And Bhawan, Indraprastha Estate,  
New Delhi-110 002**

I, Rakesh Kumar, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

**Sd/- Rakesh Kumar**  
**Signature of Publisher**